

فلسفة التقدّم

تأليف: د. واقيد و. مارسيل
ترجمة: د. فالح المصوري

0158947



Bibliotheca Alexandrina

اهداءات ۲۰۰۱

۱.د. احمد ابو زيد

انثروپولوجي

فلسفة التقدم

جيمس

ديوى

بايرد

وفكرة التقدم الأمريكية

تأليف: رانيد و. مارشيل
ترجمة: ر. خالد المنصوري

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد • القاهرة

محتويات الكتاب

صفحة ٥	١ - الشكلية والانحلال والتقدم
٣٩	٢ - ميراث التقدم
٦٧	٣ - الحوار حول نظرية التطور
١٠٢	٤ - وليام جيمس : الخبرة والارتقائية
١٣٧	٥ - جون ديوى : المعيار التجريبي
١٧٨	٦ - شارلس بيرد : الحضارة فى أمريكا
٢٢٢	٧ - التقدم والخبرة والتاريخ
٢٣٣	٨ - ملاحظات

PROGRESS AND PRAGMATISM

by

David W. MARCELL

Copyright (C) 1974

by David W. MARCELL

الشكلية والانحلال والتقدم

فى فبراير ١٩١٠ أرسل هنرى آدمز نسخة من كتابه الذى صدر حديثا وقتذاك « رسالة الى معلمى التاريخ الأمريكين » الى صديقه القديم وزمليه بجامعة هارفارد وليام جيمس . والكتاب دراسة تأملية واعية ومتصورة فى قانون الانحلال الكونى ، وكان صاحبه قد سبق له أن ارسله منذ بضعة شهور الى مجلة *American Historical Review* ولكن رئيس التحرير رأى أنه غير مناسب للنشر . وهنا فعل آدمز ما سبق له أن فعله مع رسالتيه *Mont. Saint-Michel and Charters* (١٩٠٤) و *the Education of Henry Adams* (١٩٠٧) اذ طبع كلا منهما على حسابه الخاص لاصدقائه . ويبحث ببضع مئات من النسخ الى اصدقائه ، ولعله توقع أن تصله بعض رسائل شكر وتقدير . وكان الأمل يملأ عليه جوانحه الا أن وليام جيمس هو وحده الذى خرج على المجموع .

لقصد كانت « رسالة » آدمز ورد جيمس هما آخر غزوة للصديقين فى مجال التاريخ ، أو فيما اسماه آدمز « هذه الغابة القديمة من الجهل » . وخرجا كما دخلا وكل منهما ملتزم بطريق فلسفى مبين لطريق الآخرس ويقوده فى اتجاه ميتافيزيقى مخالف . كان طريق آدمز يقوده الى الماضى ، الى الأمل الذى ساد فى القرن التاسع عشر فى الجمع بين العلوم التجريبية وبين الفلسفة الكونية ، فى نسق شامل يكفل اليقين العلمى لمنحنى التاريخ . وكان طريق جيمس يقوده الى المستقبل صوب التفسير البرجماتى السنوى . قدمه القرن العشرون لمعنى التقدم والخبرة التاريخية . ولقد كان الفهم التاريخى يقف فى عام ١٩١٠ عند مفترق الطرق كما كان يعرف آدمز وجيمس ، وكما كشفت آراؤهما المتبادلة .

لقد جمعت الصداقة بين هنرى آدمز وليام جيمس أكثر من أربعين عاما ، واعتادا بفضل هذه المعرفة الوثيقة أن يتفقد كل منهما الآخر فيما يظنه افراطا مزاجيا وخطا فلسفيا لدى صديقه . وتكشف رسالتهم المتبادلة عبر هذه الحقبة عن تعاطف متصل وسخط متبادل . وحدث ذات مرة أن ألح آدمز الى ما ظنه « احتقارا » من جانب جيمس حين قرأ كتابه « التعليم *Education* » وقال جيمس فى صراحة على الفور إن كتابه « رسالة *Letter* » لم يؤثر فيه ولم يشد انتباهه على الإطلاق سوى ما تضمنه من ملح ومعلومات واسعة (١) . ومع هذا قضى جيمس وقتا طويلا منكبا على إعداد اجابة مطولة عميقة على « رسالة » ، أما آدمز

الذى قرأ بعناية شديدة كتاب جيمس « مبادئ علم النفس » الصادر عام ١٩٠٢ (٢) وعلق عليه ، فقد حزن حزنا شديدا حين علم بنيا وفاته ففى أغسطس . وكتب فى الشتاء التالى لهذا الحادث رسالة الى هنرى جيمس اخى ويليام جيمس معتذرا عن الإبطاء فى الرد وقال « حزنيت للخسارة التى آلت بفقدى له على نحو أعجز عن وصفه » (٣) ولقد كانت الصداقة التى جمعت بين آدمز وجيمس صداقة حقيقية وأساسية على الرغم من كسبل مظاهر الاختلاف ، اذ كان لكل منهما سبيله الخاصة بشأن قضايا الحتمية التاريخية وحرية الإرادة . وكانت رسائلهما بشأن « رسالة » آدمز نهاية ملائمة لاختلافهما الأساسى فى الرأى والذى امتد طويلا ، ويرجع الى أيامهما الأولى حين عملا لأول عهدهما بالتدريس فى جامعة هارفارد .

تخرج آدمز فى جامعة هارفارد قبل جيمس بأربع سنوات ثم سافر الى لندن ليعمل سكرتيرا خاصا لأبيه ، ثم وزيرا مفاوضا لأمريكا لدى إنجلترا عندما التحق جيمس بمدرسة لورنس العلمية فى هارفارد فى نهاية عام ١٨٦١ . وحالت أعوام الحرب والرحلات دون لقاء الاثنى حتى عام ١٨٧٠ عندما عاد آدمز الى كمبريدج ليبدأ العمل استاذًا للتاريخ على مدى سبع سنوات . وبدأ الاثنان منذ نهاية هذا العام فى اللقاء على الغداء بانتظام فى الاجتماع الشهري الذى يعقده «النادى» وهو اجتماع غير رسمى يضم أصدقاء ألفت بينهم الاجتماعات الفكرية أو حياًة العزوبة . وضم النادى شخصيات عديدة منها هنرى اخو ويليام (وكان آدمز تربطه به صلة وثق من صلتة بوليام) واليفر وندل هولز ووليام دين هولز عالم القانون وجون فيسك وجون ك . جراى وفرنسيس بركمان وجيمس فورد رودس (٥) وفى عام ١٨٧٢ دعا شارلس اليوس رئيس مجلس جامعة هارفارد جيمس لتدريس الفسيولوجيا والصحة لطلاب الجامعة ، وظل بها حتى استقال آدمز ليعسود الى واشنطن ، ومنذ ذلك التاريخ بدأت أبحاثهم وسبلهم تتداخل مرارا وتكرارا . وبعد رحيل آدمز لم يلتق الاثنان الا لاما وفى المناسبات على الرغم من ان كلا منهما كان يكس سعيًا للقاء الآخر كلما باعدت بينهما مشقة السفر .

بيد ان البعاد لم يحل دون أن يكون كل منهما على صلة ودراية بأعمال الآخر وانتاجه العلمى ، أو دون أن يتبادلا سويا خطابات تتضمن قدرا من النقد . ونذكر رسالة متبادلة بين الاثنى وفق هذه المادة يرجع تاريخها الى خمس سنوات بعد أن تبرك آدمز جامعة هارفارد . ففى صيف ١٨٨٢ وخلال أعوام الفبطنة والسعادة التى سبقت الانتحار الالمى لزوجة آدمز ، كتب آدمز الى جيمس ردا على مقالتين كتبهما جيمس مؤخرا وقد استلقتا نظره واستحوذتا على اهتمامه : الأولى ومنوانها « عاطفة العقلانية Sentiment of Rationality »

وظهرت في مجلة Mind عام ١٨٧٦ والثانية وعنوانها « العقلانية والنشاط والإيمان Rationality, Activity and Faith » ونشرتها مجلة Princeton Review عام ١٨٨٢ (٦) وتضمنت الماثلان موجزا لما شرع جيمس يروج له بتوسع فيما بعد في فلسفة البرجماتية . وكشف آدمز عن عدم ارتياحه ازاء نسبة التفكير الواقعي الجاف عند جيمس وهو الشعور الذي تزايد بعروب الأيام .

يدفع جيمس في مقالتيه هاتين بأن العقلانية في الأساس ليست سوى « وظيفة عقلية طليقة لا يوفقها شيء » وأن العقل يستشعر راحة وهناك حين يصل الى حل حسي لمشكلة ما . ويستطرد جيمس ليرسم الخطوط العامة لنوع الكون الذي تتضمنه هذه النظرة العقلانية (٧) ، وإذا كانت العقلانية شعورا بالاكتمال والكمال ، فان عليها أن تقدم تأكيدا وضمانا بأن المستقبل لم يكن أبدا غريبا عن اليقين . بيد أن هذا الضمان يتراجع امام تقدم عملية العقلانية ، إذ ما أن يظن الناس انهم حسنوا كل ما عينوه من قضايا معقدة ووصلوا الى الحل النهائي فيها حتى تبرز من جديد « الرغبة الى تفسير جديد » ويعانون ثانية مرض الدهشة الانطولوجية (٨) وهنا لا يكف العقل عن العمل في مثل هذه الظروف ، بل يواصل السير ايمانا بأن الخبرة التي سجلها وجردها تنسق الى حد ما مع المستقبل . ويعني هذا أحيانا « الإيمان بمستقبل ليس له أن يظهر الى الوجود بدون هذا الاخبار » . ويؤكد جيمس : « ومن ثم هناك حالات يخلق الإيمان تحققاتها (٩) ويقول جيمس أن الاخلاق لن يكون لها وجود الا في كون مفتوح طليق ويستجيبه للعقل الفردي المتأمل ، وهذا هو الكون الذي يراهن عليه جيمس . ويختم حديثه قائلا : « لابد وأن تتضمن الفلسفة الأخيرة مملكة أخرى أو عالما آخر تلوذ به الروح المخنوقة هربا من الشكوك وتفوس في ايمانها على مسؤوليةتها هي . وكل مايمكن أن يحدث هنا هو فقط تحديد القضايا التي تدخل في نطاق الإيمان » (١٠) .

لم يتأثر هنري آدمز بهذا الكلام . ذلك لأن الفلسفة القصوى عنده تعني عليها أن تقدم الكثير ، أكثر من مجرد اثارة قضايا عابثة يمكن ولا يمكن أن يفعله عقل وإيمان الفرد في وقت بذاته . وكان آنذاك قد فرغ من روايته « الديمقراطية » في عام ١٨٨٠ . ومن حياة جون راندولف عام ١٨٨٢ كما كان قد فرغ من أعداد مسودة جزئين من كتابه الذي أصدره فيما بعد تحت عنوان « تاريخ الولايات المتحدة اثناء حكم جيفرسون وماديسون » هذا علاوة على عديد من المقالات التي تناول فيها موضوعات تاريخية .

وكان آدمز يؤمن بالتاريخ وبدور الفرد ، وهو أمر يميزه عن تقدير جيمس . وتدير بالذكر أن آدمز وهو مؤرخ علمي كان ايمانه يتزايد

بان التاريخ له اطار شأنه شأن الفيزياء ويخضع لقوانين ثابتة وقوى متميزة يمكن قياسها وتحديددها . وذهب الى ان المؤرخ بحاجة الى فلسفة تنطوي على حس راسخ بميكانيكا الزمان ، وتفسير للقوانين التي حكمت مسار الماضي وسوف تحدد مسار المستقبل . وقد كتب لواحد من تلامذته السابقين وهو هنري كابوت لودج فى عام ١٨٧٨ يقول له : « انك مالم تهتد الى اساس للايمان بمبادئ عامة ونظرية لتقدم الحضارة تقع خارج قضايا السياسة الوقتية وتسمو فوقها ، فانك لا محالة ستفكر وتعمل وفق مشيئة الرجل او الرجال الذين تتطابق أهواؤك مع أهوائهم خلال الوقت الذى يحدث فيه هذا » (١١) .

ولم يكن آدمز بالانسان الضعيف الذى يخضع لموقف فكرى يدعوه اليه انسان آخر . فبينما كان جيمس يصم الدعوة الى « الايمان بمبادئ عامة خارج قضايا السياسة الوقتية وتسمو فوقها » بأنها وهم وهراء ، كان آدمز يشجب فقدان النزاهة والمعايير الاخلاقية التى تتطلبها تلك المبادئ العامة ، ولهذا نراه فى رده على مقالات جيمس يعبر عن استيائه ازاء رفض جيمس للتحتمية التاريخية لصالح زعمه عن حرية الارادة . وبينما كان جيمس قادرا على الحياة فى راحة داخل عالم متعدد قائم على الكثرة يتصف بالرونة والالتزام بالقانون فى وقت واحد ، عجز آدمز عن ان يحيا هذه الحياة . حقا كان الطرفان النقيضان مرفوضين عنده ، كما كان يؤمن بأن عالما قائما على الاثنين معا عالم باطل وزائف ، وكتب الى جيمس يقول له :

« اظن حسب فهمى لمعنى الايمان عندك .. ان نفس القضية القديمة قضية حرية الارادة تعود من جديد . حسنا . العقل يثبت ان الارادة عاجزة عن ان تكون حرة . وبالمثل فاذا كان كل مؤمن حسن ايمانه عارف لك بالجميل لما قلت فان العالم قد تغير ويتمعن علينا ان نحمد الله ، ان كان لمة اله ، على ان تركنا عاجزين عن ان نقرر اذا ما كانت افكارنا ، ان كانت لنا افكار ، هى افكارنا نحن ام افكاره هو انتى خيق المصدر بعبادة ابطال على نحو ما فعل كارليل - لقد تماثل الابطال فى التاريخ ، والنتيجة ان لا شئ اكثر مما كان يمكن ان نبليغه بدونهم . (٦٢)

كانت مقالات جيمس ارهاصا لا اسماء بعد ذلك « ارادة الاعتقاد » وهو المنظور الفلسفى البرجمائى الذى يسلم بوجود كون فضفاض بل ومتناثر احيانا ، وان تماسكه يرجع الى خبرة الانسان وغرضه مثلما يرجع الى وجود عامل خارجى تكلاهما سواء . وحين كان لازما على جيمس ان يثابر ويفاضل بين نظرة جبرية واحدة عن الواقع وبين نظرة تعددية

لا جبرية فقد أكد الأخيرة على الأولى . فاللاجبرية تعنى حرية العقل
فى أن يختار ويخلق ويضيف جديدا الى جملة الموجودات . وقال : أن جوهر
الحياة الزاخرة الذكية يكمن فى امكانية الخلق هذه . ونجد من بين الافلاك
الاساسية فى برجماتية جيمس الفكرة القائلة أن عقل المرء قادر فى حدود
معينة على أن يخلق التاريخ من خلال اختياره هو . ولا ريب فى أن الشهرة
التي تحققت له كفيلسوف مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين
إنما مردها الى قدرته على صوغ نظريته تلك ودفاعه عنها .

وذهب آدمز الى أن البدائل لها دلالات مختلفة . فليس الاختيار هو هل ثمة
حرية فى تغيير فيض الزمان عن طريق انتقاء هذا الرأى أم ذاك بل هو هل
يوجد وسط أو وراء هذا التشوش والخلط قدر من الانتظام الذى يمكن
معرفة والكشف عنه ، أو يوجد قانون أو قوانين يمكن للعقل البشرى أن
يكشفها ويلتزم بها . وطبيعى أن هذه القوانين سوف تشتمل على العمليات
الفكرية واختيارات العقل البشرى ، ومن ثم تقدم لنا أطارا لتفسير الماضي
وفهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل . وهذا هو السبب فى أن آدمز اتخذ
موقفا عنيفا ضد المذهب الإرادى الذى دعا له جيمس . اعتاد آدمز أن يبحث
عن الوحدة وراء الكثرة فى الحياة ، وكان ينشر النظام والتلف داخل
فيض أحداث الماضي والحاضر . وإذا كانت شهرة جيمس مردها مذهب
عن الاحتمية والكثرة فقد اشتهر آدمز بشوقه فى البحث عن الوحدة
والحل العقلانى الواحدى للتغير التاريخى وما يتضمنه من كثرة محيرة .

وبعد رسالة آدمز الى جيمس عام ١٨٨٢ استمر الصراع بين الاثنين على
مدى ثلاثين عاما تقريبا وبأسلوبهما الخاص حول مشكلات النظام
والتشوش ، الوحدة والكثرة ، الجبر وحرية الإرادة ، وإذا لم ينس لهما
الاتفاق على حلول لهذه المشكلات إلا انهما اتفقا على الأقل على تحديد ماهية
القضايا الفكرية الأساسية لمرهما . وانتهى كل منهما فى ربيع عام
١٩١٠ الى نتائج خاصة به : واتفقا على ألا يتفقا . وسطر كل منهما مجلدات
عن هذه المشكلات وصنع لنفسه اسما وحاز شهرة بفضل ما قدمه من
اجابات متميزة . وكانت رسالة آدمز ورد جيمس عليها كلمتهما الأخيرة
عن كل ما شغلها سنوات طويلا ، ولم يعد ثمة شيء يقال أكثر مما قيل ،
على نحو ما خبر آدمز ، وكان الصمت أفضل .

وسافر جيمس ثانية الى أوروبا فى إبريل فى محاولة من محاولاته الثالثة
بحثا عن الخلاص من الاكتئاب والذبحة الصدرية التى ألمت به وتفاقمت وازدادت
معاناته منها . وكان لا يفتأ يجد فى البحث عن ترياق يبرئه من تعبه وقلبه
المجهد ، وساعت حالته الصحية وتفاقم مرض قلبه بعد أن أرق نفسه فى يوليو

١٩٨٠: في. تملق أحد الجبال - ورفض جيمس الاستسلام واضطر الى ان يحيل نفسه الى الماسى عام ١٩٠٧ ويمتزل العنق فى جامعة هارفارد ، بيد ان انسحابه هذا لم يكن معنى حياة الفراغ والكسل فقد عاود عام ١٩٠٨ لقاء المحاضرات فى اكسفورد . ونشر فى العام التالى كتابه «عالم تعدى» وكتاب « معنى الصدق » وفى ربيع عام ١٩١٠ اشهد عليه المرض ولكنه قرر التماس العلاج فى حمامات نوهام فى المانيا وان يزور اخاه هنرى فى الطريق حيث كان يستشفى فى لندن (١٣)

وبينما كان جيمس فى لامب هاوس منتظرا حتى تتحسن حالة هنرى اكتشف نسخة من كتاب Mont-Saint-Michel and Charters التى كان آدمز قد ارسلها الى اخيه ولكنه اعمل ارسالها اليه (١٤) وقرا جيمس كتاب Education وكان سعيدا بقراءته . وتذكر ان يحضر معه فى أوروبا نسخة من كتابه Lettereto American teachers of History واحتفظ به ليقرأه فى نوهام . وتأثر كثيرا لقراءته كتاب مونت سانت ميشيل ، وكتب على الفور الى كيمز وكان وقتذاك فى باريس : « لا يسعنى الا ان امتدحك وإطريك » قرأت الكتاب من اوله الى آخره واحسنت به كانه رسالة من انسان يطل مع فجر حياة عذبة منقشة ، ينعم بقوة غير عادية فى الأدب التاريخى على نحو لم اكتشفه من قبل ووجده زائرا بالمعلومات والمعارف . ويودى ان اصف هذا المعين الذى نهلت منه . لقد تجاوزت الكثير من التفاصيل المعمارية ووجدت نفسى أمل لو انك اعدت طبع العمل كله بكل ما يتضمنه من صور وتصميمات - واثى على يقين من انه عمل سيكتب له الظل سود والدوام - وهنا لن استثمر رغبة فى تجاوز أى شيء . » (١٥)

وسافر جيمس فى الربيع الى باريس لينشئ اخصائيا فى امراض القلب وزار آدمز خلال اقامته هناك . لم يكن قد قرأ بعد «رسالة» ولم يقرأها الا بعد ذهابه الى نوهام بعدة اسابيع . وكانت المياه المعدنية فى منتجعها بالمانيا هى المعين الذى استقى منه ودوده على تأملات صديقه الأخيرة عن التاريخ .

لقد كان كتاب آدمز « رسالة الى معلمى التاريخ الأمريكين » آخر محاولة استهدف بها تقديم تصور علمى شامل لحركة التاريخ . ويمثل الكتاب ذروة سلسلة من الأبحاث التى بدأها فى مطلع التسعينات من القرن الماضى والتى اقضت به الى كتابة رسالته الى رابطة التاريخ الأمريكية عام ١٨٩٤ . وكانت من مؤلفاته « اتجاه التاريخ : the tendency of History » ثم كتاب : Mont-Saint-Michel and Charters والتعليم Education وكتاب « قاعدة المرحلة مطبقة على التاريخ Rule of phase applied to History »

عام ١٩١٩ • وقال آدمز فى كتابه « اتجاه التاريخ » • « أن أى علم يفترض تنبأ ضروريا للعلم والمعلوم ، وأن قوة فى حالة حركة ولا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير ما هى عليه • ولابد وأن يكون أى علم للتاريخ علماً مطلقاً شأنه شأن العلوم الأخرى ، ولابد وأن يكون له يقين الرياضيات ، وهذا هو عين الطريق الذى بدأ يلتزم به المجتمع البشرى » (١٦) ، وبدأ يسوق الأدلة مؤكدا استحالة بلوغ مثل هذا الطراز لعلم التاريخ ، بيد أنه فى كتابه « رسالة » حاول من جديد ما سبق أن زعم استحالة .

وظل هنرى آدمز زمناً طويلاً يشعر بالاستياء لفشل المؤرخين فى الاستفادة من معطيات ومناهج العلم الحديث لتجديد مبحثهم • وقال فى كتابه Education: « لا يزال التاريخ متخلفاً من العلوم التجريبية مائة عام » (١٧) ولم تكن المشكلة على مدى قرون طويلة مضت مشكلة حاسمة لأن قوى التغيير الاجتماعى لم تكن قد بلغت المستويات الحرجة من حيث الكفاءة على النحو الذى شاهده القرن التاسع عشر • واليوم ونحن فى القرن العشرين حيث أسرار الطاقة النووية تبشر بأن تكون مصدراً جديداً موهلاً للقوى المحركة التى يسيطر عليها الإنسان ، أصبح من الأهمية بمكان للإنسان أن يهتدى إلى تفسير علمى موحد لقوى التاريخ • ولم تعد كل التفسيرات والآراء التاريخية الماضية ملائمة للعصر : أوجست كرمب وشارلس إيلاردون وشارلس لايل وهنرى ياكل وهيرت سينسر • إذ قدم كل هؤلاء تفسيرات أخفقت فى استيعاب وفهم دلالات الفيزياء الحديثة بالنسبة للتاريخ (١٨) ، ولقد ارتكزت أعظم نظريات القرن ١٩ على مساوفاً وقياس بيولوجى أو ميكانيكى ،والتي أصبحت بالية الآن • أن التفسير التاريخى الحديث لابد وأن نستقيه من الفيزياء والرياضيات • نظراً لأن هذين هما العلمان اللذان يقدمان لنا طاقة جديدة موهلة لصناعة التاريخ •

وجد آدمز ضالته لوضع مبادئ نظريته فى فرضين ذاها فى القسم التاسع عشر • وهما القانون الثانى للديناميكا الحرارية الذى قال به لورد كلفن (وليام توميسون) ويعرف القانون أيضاً باسم الإنتروپى Entropy . وإعادة المرحلة التى قال بها جوزيا ويلارد جيبس (١٩) • ونلاحظ عندما نقرأ بحث « قاعدة المرحلة مطبقة على التاريخ » أن آدمز يحال بين فكرة جيبس عن مراحل التوازن التى تمر بها المركبات الكيميائية - الصلبة والسيولة والبخار والكهرباء والأيون إذا ما خضعت لضغوط ودرجات حرارة متباينة ، مع اختلاف الحجم ، وبين مراحل تركيز ونفاذ الطاقة فى التاريخ • فإذا كان تغير درجة حرارة وضغط الماء يحولها من حالة السيولة إلى الحالة الغازية ، كذلك فإن التفسيرات التى تطرأ على الفكر البشرى والمؤسسات الاجتماعية تحول التفسير إلى وضع يمكن قياسه وتحديده : « طبقاً لقاعدة المرحل ... فإننا إذا ما اعتبرنا فكر الإنسان جوهرًا يمر عبر سلسلة من المراحل التاريخية ، فإنه - حسب

مانتقضى - يماثل الماء ويعبر من مرحلة الى أخرى عبر سلسلة من النقاط الحرجة التى تحددها عوامل ثلاثة هى الجذب والمجطة والحجم للوصول الى كل حالة من حالات تغير التوازن » (٢٠) بل أن آدمز سار الى ابد من هذا كثيرا وحاول رسم مسار عجلة المراحل المتغيرة فى مسنجان التاريخ وكيف تهتدد التفكير ذاته بالوصول الى « حافة امكاناته فى عام ١٩٢١ » (٢١) . فالهندسة تزيد حجم الفكر العامل وفق قانون المربعات المعكوسة وتدفع الانسان الى نقطة بعيدة حيث يصبح التوازن غير ممكن فيزيائيا ومن ثم يتهددنا انتشار التشوش الكونى .

وتممة فرض اساسى ترتكز عليه «قاعدة المراحل» وهو أن الفكر شأنه شأن الكهرباء او الجاذبية يمثل صورة من صور الطاقة . ومن ثم فانه يعمل وفق قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير . واذا صح هذا فان مهمة المؤرخ تصبح بسيطة جدا : فكل ما يحتاج اليه الآن هو استيعاب مبادئ وبديهيات فيزيائية محددة ويطبقتها على التاريخ . وهكذا تنتهى وظيفة المؤرخ بمعنى من المعانى . اذ يقف مكانه عالم الفيزياء ، وهو مايمنى ايضا ان يخضع الفن للعلم . « ان كل مايدو استثناء فى ظاهرة ما انسانا كان ام اشعا ما سوف يدخل ان أجلا او عاجلا نطاق الفيزياء » (٢٢) ونرى آدمز فى كتابه « رسالة » يستبدل لوحة ألوان اثنين بشريحة عالم الفيزياء .

وجدير بالذكر ان المبدأ الفيزيائى الاساسى الذى يستند اليه آدمز فى كتابه « رسالة » هو القانون الثانى للديناميكا الحرارية او الانتروپى الذى قال به لورد كالفن والذى اكتشفه عام ١٨٥٢ ولكن آدمز اكتشفه او عرفه قبل نهاية القرن ١٩ بقليل (٢٣) وفهم آدمز القانون بمعنى أن كمية الطاقة الثابتة التى بدأ بها الكون تتبدد مع كل عملية يتم فيها جهد فيزيائى او عقلى فى الكون - اذا سنسلمنا بالكون كان اشبه بصندوق مغلق مصمت لا ينفذ منه شيء - فان القوى العالية من الطاقة تنزع الى التنفوذ الى تحت ٠٠٠ وهذه عملية لا نعرف لها حدا (٢٤) واذا كان التحلل او الانحلال كما يسميه آدمز قد بدأ فان الكون قد انتقل من الحرارة البدائية والحركة الأولية الى البرودة والجود والى موضع نهائى يستقر فيه فى مكان ما عند درجة ٢٧٣ سنجنجراد تحت الصفر . ولابد وان تخضع الحياة بكل مظاهرها والمجتمع والتاريخ لهذا التبدد الثابت المتسارع للحرارة والطاقة . فسوف تتكشف الشمس وتلوى وسوف تبرد النجوم ويخيم ليل ابدى ، وسوف تاتى نهاية الكون حتما طبقا لقانون الانتروپى .

وشاء آدمز أن يدعم رأيه هذا فسرده مديدا من الآراء السائدة فى عصره لعلماء ثقات فى الفيزياء والرياضيات والفلسفة الطبيعية والجيولوجيا والانتروبولوجيا ، وكلهم يؤكدون أن الطاقة الكونية تنفذ وتتبدد بمعدل زرعنة

متزايدة . بيد أن هذا الاستفتاء العلمى أغفله دارسو المجتمع وبخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية (٢٥) واعتبر آدمز هذا خطأ لا يفتقر . « إذا كان الكون كله فى كل ضرب من ضروب طاقته عضوية أم غير عضوية ، إنسانية أم الهية ، يجب أن نعالجه كساعة تتناقص دقائقها رويدا رويدا فان مسن المسير أن يغفل المجتمع هذه الحقيقة لقد جعلت الديناميكا الحرارية الكون مكانا ضيقا بصورة تثير الفزع » (٢٦) ويبدو أن المؤرخين بوجه خاص عمدوا الى معارضة ومقاومة الانتروپى وكل ما تضمنته من دلالات . لقد ألف اساتذة التاريخ نظرية قديمة بالية عن التقدم لتلزم بآراء داروين أو كومت أو سبنسر أو المثالية الألمانية ، وآلر أولئك الاساتذة رفض نظرية الانتروپى من أجل العاطفة . واستهدف آدمز هو رفاهة المؤرخين وأخراجهم من حالة الرضى الدلالية وإجبارهم على وضع نظرية الانتروپى موضع الاعتبار فى نظرياتهم ومذاهبهم (٢٧) .

وتضمن كتاب « رسالة » رؤيا عن التاريخ تناولت بصورة منهجية الفروض الأساسية لدى المؤرخين الأمريكيين فى عام ١٩١٠ ووضعتها تحت عناوين جامعة . وانتقلت الأوضاع ووجدنا أحدث التطورات وأكثرها تقدما فى مجال الفكر والمجتمع تصبح تحت قانون الانحلال أحدث وأقوى اسهامات تصل بنا الى الفناء الأخير الذى هو مآل كل شيء . وبدلا من أن تكون الحضارة ذاتها تعبيراً عن ذروة الحركة الصاعدة للتاريخ اذا بها أحدث صورة لتبدد ونفاد الطاقة . وكذلك الحال بالنسبة للإنسان وأعماله وأرادته وعقله . وإذا كان الإنسان هو آخر ما ظهر فى سلسلة الخلق فان هذا لايعنى أنه أرقاها وأسمى نتاج لغائية الكون ، بل يعنى ببساطة أنه « أحدث » ومن ثم (أدنى) صورة من صور الانحلال الكونى . وكلما كانت إنجازاته أكثر قوة وتشديدا كلما انطوت على دلالات أكثر انحلالية . وأصبح كل ما ينظر اليه الرأى العام متفاخرا - صناعة أو تكنولوجيا أو علم أو فن - شاهدا على المصير الحتمى الذى ستؤول اليه طاقة الإنسان . وعكست نظرية آدمز عن الانحلال الاتجاه الاساسى للرأى التاريخى المعاصر وجعلت التقدم حركة ضد ذاته : فالصمت والموت هما الجزء الأقصى والأخير لجهود الإنسانية . وكان كتاب آدمز « رسالة » خير بيئة على العقيدة المعجمة بالبهجة وهى عقيدة التقدم التطورى .

لقد كان النقد المطول الذى قدمه آدمز موجها أساسا ضد نظرية التطور الداروينية والتفسيرات الارتقالية عن الانتخاب الطبيعى . كان داروين وشارحوه يؤمنون بأن الطاقة الكونية ثابتة وإنها لا تفنى أبداً . وآمنوا بصواب القانون الأول القديم فى الديناميكا الحرارية . بيد أن القانون الأحدث وهو قانون الانتروپى طبق على الطبيعة العضوية وغير العضوية ، وكلاهما

يكشف عن اتجاه نجبو فناء الطاقة . وإذا كان التطور على أبواب في بعض الحالات المباشرة ، إلا أنه يسلم بمزيد من الاستثناءات في قانونه ، وأكثر من هذا أنه يسلم (وهذه مسألة حاسمة) بأن « الطبيعة لا تكشف عن أي وسيلة للاحتفاظ بالطاقة التي تبديها » . وإذا كان التطور صحيحا على المستوى الكوني فإن على المؤمن بنظرية التطور أن يبرهن على أن « الإنسان وحده هو الذي يتمتع بالقدرة الخارقة على أن يعكس بوعي عملية الطبيعة ، ويزيد من طاقتها المستنفدة بما في ذلك طاقته هو لتصل إلى كثافة عالية . معنى هذا أن على الإنسان أن تتوفر له قدرة خارقة لقلب عملية فناء الطاقة الكلية في نشاطات الطبيعة وتحولها إلى عكسها . » وبدون هذا فإن الإنسان قد يكون أي شيء إلا أن يزعم أنه قوة حافظة لطاقة الطبيعة وأن كل ممارسة لإرادته وعقليته إنما تفضي إلى مزيد من تبديد الطاقة . أن استخدام الإنسان لمصادر الثروة الطبيعية وتغيير البيئة وإبتكاراته وحيله التي تستهدف توفير جهد العمل (ولكنه تبديد للطاقة) كل هذا دليل على أن الإنسان من وجهة نظر عالم الفيزياء ليس له من عمل كقوة طبيعية واعية إلا تبديد أو انحلال الطاقة (٢٨) . وهكذا نجد منطق الانحلال يقلب كل فروغ نظرية التطور رأسا على عقب بالنسبة لنظرتها وتقييمها للتاريخ .

وضح هذا القلب بوجه خاص عندما تناول وظيفة ونتاج الفكر البشري . كان أكثر التطورين ينظرون إلى قدرات مخ الإنسان باعتبارها الاستجابة الأكثر تقدما - الأرضي - التي بلغها الخلق العضوي في مجال البيئة الطبيعية . ولكن إذا كان الفكر ، كما أكد التطوريون ، نتاجا طبيعيا وغير مستقل عن قوانين تطور المادة والحركة فإنه أيضا خاضع لنفس قواعد الانحلال « وضعف وفناء كل طاقات الطبيعة تدريجيا » (٢٩) وإذا كان الفكر طاقة فإنه يمثل أيضا تقدما عسريا ذا قيمة منشطة بالقياس إلى غريزة كامنة أو قدرة بدائية على العمل . وهكذا شن آدمز هجومه حتى على مستوى العقل والذكاء وأقدس مقدسات العصر التقدمي : وأثمر هذا كله سخرية فريدة : « منذ بدء الفلسفة والدين تعلم الفكر عن طريق عملية التفكير المجردة أن يسلم بأن عقله أرقى طاقة للطبيعة ولا بد وأن يخضع العقل كقوة لقوانين القوى ، كما يجب باعتباره طاقة أن يقنع بالقدر المحدود من الحرية التي تسمح به قوانين الطاقة ، ويجب في كل الأحوال أن يخضع لضرورة الانحلال النهائية والأساسية . ويصدق نفس القانون على الإرادة ذاتها » (٣٠) بل أن اكتشاف القانون الثاني للديناميكا الحرارية وتطبيقه على التاريخ يمثل أحدث الأعمال ومن ثم أكثرها انحلالا ، ولم تكن كل جهود آدمز الفكرية ، كما كان يعرف هو ويقدر ، شيئا آخر سوى مزيد من تبديد طاقة زاوية .

تضمن كل هذا عنصرا من شخصية آدمز المكتئبة المتشائمة وظلوف حياته « سخيرية وسخف » وانه استهزاء بكل من أخذ العلم والنزعة العلمية وكأنها المتهاوية ، حتى أن أحد النقاد رفض كتاب « رسالة » واصفا إياه بأنه ألف باء المعرفة الحديثة . وكان هناك على وجه اليقين جانب ضار في ذهن آدمز للاتجاه التاريخي السائد في عصره . لقد أخذ آدمز رؤيا تبؤية مألوفاً مسبق أن صيغت بصبارات الايمان بالآخرة في العقيدة المسيحية وترجمها إلى صيغة جديدة مستخدما الاصطلاحات الشكلية للعلم الحديث . وهكذا وجه ضربة واحدة إلى كل من النزعة الاطلاقية التقليدية وإلى النزعة التجريبية الحديثة (٣١) .

ومع هذا فإن مزاج آدمز الساخر ورفيقته في توجيه صدمة للبرجوازية لم يكتفيا في النهاية عما إذا كان كتاب « رسالة » ليس في الحقيقة الادعابة . وعلى العكس من ذلك فإن النقطة الأساسية هي ان آدمز حينما اتجه إلى العلم والتاريخ بحثا عن مبدأ موحد لفهم وتفسير الكون ، لم يفض هذا كله إلا إلى ما تضمنه كتاب « رسالة » . وسواء أكان كتابه دعابة أم لا فإن آدمز كان على وجه اليقين يتوقع من الناس أن تأخذ كتابه مأخذ الجد .

هجر آدمز في الحقيقة عن مقاومة رغبته في وضع تاريخ البشرية في إطار كوني ذلك لأنه لم يكن يستطيع تصويره كشيء له معنى إلا في هذا الإطار . بيد أن تحول التاريخ إلى انحلال وتكوص لم يكن أمرا عرضيا بالنسبة للإطار العام على عكس ما أراده آدمز . ولقد وضحت نظرة آدمز الانحلالية في كتابه . وسبق أن بين وليام جوردي كيف أن آدمز في كتابه « رسالة » فضل ضربا من النظريات السائدة لتلائم ميوله ونزعاته (٣٢) . ولكن آدمز حرص على أن يعطي انطباع التصوير القاسي لطائفتي العبياة «اللفظة» ، وإذا حدث وتهاون الانسان وأوحاه عن التقدم ، فلن نجد لدى آدمز شيئا يفعله . ومن ثم فهو تدمير لكل محاولات الآخرين للاصلاح لو كان في استطاعتهم ذلك ، ولقد تحداهم كتاب « رسالة » أن يحاولوا ذلك .

ومن ثم كان من الملائم تماما أن يعرض بعض الوقت حتى ينشق منه وليام جيمس ، ذلك لأن جيمس كان يتمتع بشهرة واسعة عن جرائه الفكرية . وكان رد فعله ، كما هو متوقع ، تقديرا لأعلى مستوى ، ولا ريب في أن آدمز كان يعرف مقدما مواضع النقد التي سيثبث ضدها جيمس هجومه . ذلك أن التصور الرمزي للكون كصندوق له حواف وحدود ثابتة ومقتزاة مقدما ، مقلب إرادة الانسان وعقله وتحويلهما إلى شيء أثبت بالة شيطانية ، هدفهما الدمار الذاتي في النهاية ، والزم بأن المؤرخ (أو أي إنسان آخر) يمكنه استدلال بداية ونهاية ، الكون من خبرة صغيرة ثم يومهم منحنى جبريا مطلقا بين الاثنين — كمثل هذه النقاط سبق أن دبح جيمس بصوتها برجمانية المنهج لدحضها . وجدير بالذكر أن كتاب

فى التاريخ . لقد صورت برجمانية جيمس الكون كخبرة يدركها 'الافسران' وأنه كون مفتوح طليق ، وحيوى ، يدعى لجهد الانسان وطاقته وأن أيا منهما ليس مصيره الانهيار أو الفناء . ولكن إذا كان الزمان والطاقة مصيرهما الفناء بالضرورة فانهما ليسا كذلك عند جيمس ، وقد اقنع نفسه بحجة بينة أصابت جوهر القضية التى يمالجها كتاب « رسالة » وهاجم تصور آدمز لمعنى التاريخ ذاته .

وأما سلمنا بأن حكمة العلم الحديث تقبل مؤقتا نظرية الانحلال الكونى فإنا جيمس قد قصر ملاحظاته على « بعض القسمات المميزة للاتجاه الاحصائى عن الطاقة » . فالنظريات التى تحدثنا عن بداية ونهاية الزمان هى فى جوهرها ، ومهما بدت علمية ورائجة ، مجرد انماط وطرز واتفق متواضع عليه . ولم يناقش جيمس مسألة ما إذا كان آدمز يمثل بدقة علماء الطبيعة . وإنما ما طرحه للنقاش هو : ما معنى كل هذا بالنسبة للإنسان ، وما معنى التاريخ كانهلال فى ضوء خبرة الإنسان . ولعل جيمس هو خير من يعبر عن رأيه :-

نبدأ أولا بأن كمية الطاقة الكونية التى ننفقها لشراء قدر من الواقع - نراه بشريا أمرا ثميناً ، يبدو لى مسألة ثانوية بالقياس الى مسألة التاريخ والتقدم . أن بعض تنظيمات المادة على نفس مستوى الطاقة تكون من وجهة نظر تقييم الإنسان تنظيمات اسمى بينما يكون غيرها أدنى وأقل مرتبة . وقد يكتشف مخ الدينامصور فيزيائيا من قدر من تبادل الطاقة الكثيف يعادل مخ الإنسان ، ولكنه لا يستطيع أن يفعل إلا شيئا ناهيا لا سبيل الى تقديره ، إذ أنه كقوة حاكمة عاجز عن أن يفعل شيئا آخر سوى تحريك عضلات الدينامصور بينما مخ الإنسان يحرك عضلات أدق بكثير ، كما أنه قادر بصورة غير مباشرة وبلاستعانة بهذه العضلات على أن يصدر أحكاما ويضع الفروض ويؤلف الكتب ويصف الجمال الخ ويوجه طاقة الشمس الداوية فى قنوات ما كانت لتدخلها بدونه ، أى باختصار : أن يصنع التاريخ . ولهذا فإن مخ الإنسان وعضلاته تعتبر من وجهة نظر المورخ أهم موقعا لتبادل الطاقة .

أن « القانون الثانى » لا يلائم (التاريخ) على الإطلاق - إلا إذا كان يضع نهاية للتاريخ - ذلك لأن التاريخ هو مسار الأحداث والأمور قبل هذه النهاية . وكل ما يقوله هذا القانون الثانى هو ضرورة الافادة به بين الحد الأقصى البدائى والحد الأدنى النهائى للاختلاف فى مستوى الطاقة . ومثلما يفرغ خزان الرى العظيم ماءه فإن المسألة كلها بالنسبة لنا هى بيان

توزيع آثاره والجداول التي تفنى اليه . ونحن نعرف ان عمليات المنة البشرية هي أهم جدول . ومع هذا فان ملء هذه الجداول يكون زهيدا اذا ما اشتريناه مقابل اتفاق كل الكمية لقاء قدر ضئيل من التيار الزاخر الذي يفنى اليها . كذلك الحال بالنسبة للمؤسسات البشرية - فان قيمتها لا علاقة لها برصيد الطاقة - اذ ان المسألة كلها هي صورة الطاقة التي تفنى داخلها . وعلى الرغم من أن الحالة النهائية للكون قد تكون فناءه حيويًا ونفسيًا الا ان الفيزياء لا تتضمن شيئًا يتدخل مع الفرض القائل بأن الحالة قبيل الأخيرة قد تكون هي العصر الألفي - أو بمباراة أخرى حالة يكون فيها أقل فارق في مستوى الطاقة اللازم لتسييرها في قنوات لتحقيق أكبر قدر من السعادة والوصى . خلاصة القول أن النبض الأخير في حياة الكون قد يكون : اننى سعيد وكامل بحيث لا أطلب المزيد . انك لا تصدق هذا ولا أقول لك ان هذا ما اعتقده . بيد اننى لا أجد فى الطاقة Energetik ما يتعارض مع امكانية حدوث ذلك . ويبدو لى انك لا تمايز بين كم الطاقة وبين توزيعها ، ولكنك تعاملهما كمسألة واحدة .

نعم . انه لشيء جميل للشيخ بمد ثمانية عشر حماما فى حمامات نواهيم - ولهذا فأننى لن أسطر سطرا واحدا ولن أسالك ردا . ولكن اذا عجزت عن هذا فلعلك تسر اذا قلت لك اننى ربما لن ارد . كم كان جميلا فى باريس ان اسمع صوتك الذى لم يتغير ولم يتحلل بمد سنوات طويلة من فناء الطاقة الشمسية . (٣٣)

وبعد يومين كان جيمس يجلس ثانية الى مكتبه ليكتب رسالة الى آدمز .

« صورة أخرى لما أعنيه : ساعة الكون تخفت وتباطأ تدريجيا ولكن العقارب تتحرك . والطاقة التي تمتصها العقارب وما تبدله من جهد ميكانيكى هي الطاقة ذاتها يوما بعد يوم . والتاريخ الذى تسجله العقارب لا علاقة له بكم الجهد المبذول منها ، ولكنه يتبع دلالة الأرقام المكتوبة على الجناء ، فاذا ما تحركت العقارب من صفر الى ١٢ ثمة « تقلم » وإذا كانت الحركة من ١٢ الى صفر ثمة « انحلال » الخ الخ .

و - ج - (٣٤)

تجنب آدمز تحدى جيمس . وارسل اليه ردا فى ٢٠ يونيو من باريس يقول فيه انه لم يكن هو « المثير للمشكلات » بل المفكرين والعلماء الواردة أسماؤهم فى « رسالة » ولن ينهض أى منهم ردا على المضامين بعيدة المدى التى ارتآها آدمز فى نظرائهم عن التاريخ . وقال : انه هو نفسه « لم يكن يؤكد او ينفى شيئا » . حقا :

(م ٢ - فلسفة التقلم)

« لم يكن لى أبدا رأى خاص أو حاولت اصدار حكم . لقد تمقبت بقلب وجل الفيلسوف الطائر محاولا تبين رأيه الذى قد اهتمدى به فى خطوائى ، وانها مهمة مجهدة كما أمرت . ذلك أن فيلسوفى يعدو كما يعدو الأرنب حين أجد بحثا عن جحره . وانكر أنه أعرب يوما ما عن رأى خاص به . واخفى ذبله وأبنت كطالب تغلب عليه روح الحب والطهر الأخلاقى ببسء اننى أراهم يعدون بعيدا حتى أظلم الميدان وأصبحت وحيدا أثر هنا وهناك جزرا ولفتا - أو أى شىء آخر - لأعربهم بالعودة ثانية » (٣٥) .

لم ينتج من هذا كله سوى تعليق واحد وأخير صدر عن جيمس يعبر فيه عن رأيه الذى حاول توضيحه فى خطابه المؤرخ فى ١٧ يونيو :

تسلمت توا رسالتك المؤرخة فى العشرين من الشهر ، وقد ألتجت صدرى بروحها الوديمة وخضوعها السلبى للرأى الفلسفى ، تحاشيت تماما الادعاء بأن لك رأيا خاصا ، وهذه السبيل تثير الضيق والجنون ! ، وانك لتفرينى بأن أقدم لك توضيحا آخر - (عن المكبس الهيدرولىكى) . لتتصور أن هذا الترتيب للفترات الموجودة فى مسار الجدول برمز لالة الحياة البشرية وتعمل الآلة وتسمع دقاتها متتابعة طالما الجدول يجرى ومهما كان حجم الماء فيه قليلا (وهو ما يرمز لتناقص الطاقة الكونية) . أما من قيمة هذا العمل ، وهو شأن التاريخ أيضا ، فإن هذا يكون رهنا باستخدامات المياه فى البيت الذى يستعمل المضخة (٣٦) .

حقيقة الأمر أن جيمس يقول أن كتاب « رسالة » وبينته العلمية لا يزالان يسمحان للتاريخ بالافلات ، ذلك أن أدمز فى كل جهوده من أجل ضمان حركة الكون والامساك بها لم يضع حتى التاريخ فى المقام الأول . هذا بينما كان جيمس يرى أن التاريخ فى جوهره مسألة انسانية ، وإذا كان الكون يبدد طاقته ، فإن ما يعنى الناس هو السؤال عما حدث قبل أن تفنى الطاقة التى كانت تدعم الحياة البشرية - وهى التاريخ الحقيقى . ولكن كتاب « الرسالة » لم يقدم سوى دليل على أن الحياة البشرية قد تحلت وأن هذا قد حدث داخل نسق تبدد جزء منه فيما يبدو . ولكننا لا نجد برهانا على أن كل شىء داخل هذا النسق قد تأثر بعملية التبدد هذه . أما القول بأن الفكر يمثل أحدث صورة للتحلل فإنه جاء نتيجة زعم ، لا برهان عليه بأن كل شىء فى الكون يخضع لقانون الانتروپى . ولن نجد فى الشواهد الواردة ما يؤكد صواب النتائج التى انتهى إليها آدمز .

ولكن أكثر من هذا أن جيمس اقترح نهجا لفهم التاريخ يختلف تماما من

تصور آدمز بهدف وضعه في معسكر فلسفي مختلف كلية . ان كتاب « رسالة » يتضمن مفهومًا اطلاقًا عن التاريخ : التاريخ هو الجماع القانوني لكل ما حدث في الكون . واعترف جيمس بأن ليس لديه الكثير ليقوله في هذا الصدد . وتسم نظريته بالتواضع الشديد : التاريخ هو كل ما يستطيع المرء ان يعرفه عن الماضي وله أهمية ودلالة في ضوء الخبرة البشرية . وكان آدمز يقرأ التاريخ من خلال نظارته هو ولكن عدساتها كانت تحدث انكسارًا وضوئيًا وفق الطريقة التقليدية ، ومن ثم قرأ التاريخ باعتباره قصة مخطط عظيم يحدد في النهاية كل ما في داخله . ولكن جيمس على العكس من ذلك قرأ التاريخ باعتباره مفكرًا برجماتيًا : التاريخ هو الحس أو خبرة الماضي في تأثيرها على الحاضر وتفيض الى المستقبل .

وحسب تعريف جيمس لمعنى التاريخ فان الدلالات القيمة للتاريخ تتحدد وفقًا لما يراه أي جيل من الأجيال ، أو أي ثقافة ، أو أي مؤرخ فرد . فالقيمة التاريخية ليست شيئًا كما كنا أصيلاً في عملية مرور الزمن ذاتها ، بل فيما يراه الإنسان أمراً قيماً ذا دلالة لما حدث أو لما فهم الناس أنه حدث في التاريخ . ويفيد جيمس ضمناً ان أساس هذا التقييم مرده الى الباحث وأن معاييرها يمكن أن تتغير وفقاً لهدف البحث ، وهكذا أضيف إحساس الإنسان بالقيمة الى العالم الذي يقع في إطار خبرته ، فهم لا يقتصر على الانعكاس السلبي للعالم . وكتب جيمس الى صديق له قبل عام من قراءة كتاب « رسالة » يقول له : « اعتقد أن جوهر كل المعرفة العلمية *Anschauung* عندى .. هو الاعتقاد أن ثمة شيء ما له أثره في الكون وأن الجودة أمر حقيقي واقعي » (٢٧) ويفيد رد فعله على كتاب « رسالة » ان إحساسه من التاريخ أنه قد يكون أي شيء الا أن يكون انحلالاً ضرورياً .

ونظراً لان التاريخ هو ما حدث قبل « ذلك الحد الأدنى الأخير لمستوى الطاقة » ونظراً لان « الجودة أمر واقعي » فقد استطاع جيمس ان يؤمن بإمكانية البشر في تطوير ظروفهم خلال الزمن أي يؤمن بواقعية التقدم التاريخي . وإذا كان الفكر والنشاط الإنسانيين قد حدثا في كون ماله الانحلال أخسر الأمر فسوف يكون لهما معنى وتأثير حقيقيين في إطار حدود الزمان البشري والاحساس الزمني . ان مخ الإنسان ، كما ذهب جيمس ، هو صانع التاريخ . وقد صنعه على مستويين من المعنى : فهو سبب النشاط أولاً ثم أدرك هذا النشاط ثانياً واستوعبه وقومه . ولهذا وضع جيمس كلمتي « تقدم » و « انحلال » بين قوسين في المسودة الأولى لرسائلته المؤرخة في ١٧ يونيو ليبين أن الكلمتين تعبير وصفي عن أحداث وقعت في الزمان بفعل رجال كانت اهتماماتهم أو توقعاتهم متفقة أو غير متفقة مع تقييمهم لتلك الأحداث

ومشاركتهم فيها . لقد تحرك عقربا الساعة فوق المبناء ولكن الناس قراوا الساعة وفق اهتماماتهم ، وساعدوا عقارب الساعة على الحركة أيضا . وأشار كذلك فى المسودة الثانية للخطاب الى أن قيمة العمل الذى تقوم به المضخة رهن « باستخدامات المياه المتدفقة داخل البيت الذى يفيد منها » . وكان جيمس فى كلتا الحالتين يؤكد أن التاريخ لا يحدد بطبيعته الذاتية ماضى الزمن أو دلالته ، وإنما أمر هذا رهن بالإنسان . اذ التقدم أو الانحلال قد يكون واقعيا ولكن واقعيتهما صفة منسوبة اليهما . ان التاريخ لا يعنى بالضرورة أيهما .

بيد أن التاريخ يعنى بكل تأكيد أن جهد الإنسان وإرادته يمكن أن يكونا عوامل سببية حقيقية فى مسار الأحداث . وجدير بالذكر أنه منذ صدور « ارادة الاعتقاد » عام ١٨٩٧ وجيمس يعمل على صوغ أحكام ما أسماه « شرعية الإيمان الإرادى » وحق الأفراد فى أن ينتقوا من الخبرة الأفكار التى يرون امكانية صدقها وأن يختاروا العمل وفقها ومن ثم الاستمانة بالعمل لخلق صدقها . وأكد جيمس وجود حالات يكون مسار الأحداث فيها غير محدد مسبقا، وأن الاعتقاد بإمكانية الصدق يساعد على تحقيق الأحداث فثمة أوقات يكون فيها « الإيمان بواقع عاملا مساعدا على خلق الواقع » (٣٨) . وذهب جيمس الى أن فيض الزمان وتدفعه يعطى فرصة لتدخل اختيار الإنسان واعتقاده على نحو يؤدي الى تغيير المستقبل بطريقة مرضية معنوية وبينما كان جيمس حريصا على بيان أن ثمة حدودا واقعية لحرية اعتقاد الناس (الاختيارات الحية) فقد أوضح أنه داخل هذه الحدود توجد فسحة للاختيار والعمل ومن ثم لخلق جديد من الحقائق المرغوب فيها - معنى هذا أن التاريخ يمكن تغييره وجعله أكثر إرضاء للناس بالفكر وبالارادة وبالمعمل .

ومن الأهمية بمكان أيضا بيان فهم جيمس لطبيعة ووظيفة الفكر وعملية التصور ذاتها وأنه فى هذا يقف على النقيض من نزعة آدمز العلمية . يتفق جيمس على أن الفكر ، شأنه شأن أى جهد بدنى آخر ، يمكن اعتباره صورة من نفاذ الطاقة ، ولكنه أكثر بشدة أن الفكر يتم وفق تلك القوانين المحددة التى تمثّل قانون الجاذبية أو غيره من قوانين الطبيعة . ولقد وضع جيمس حججه حتى قبل صدور كتابه « المبادئ الأساسية لعلم النفس » (١٨٩٠) وصاغها فى صورة منهجية ، وكان يؤمن بالقوة الخالقة للفكر فى الزمان . ان الفكر عنده شيء أكثر من مجرد الصياغة الشاحبة أو التأثير الباهت للواقع الخارجى التاريخى ، أنه نشاط دينامى للعقل مع الماضى المدرك والمستقبل المتوقع خلقه ، المستقبل الذى يمكن تعديله بصورة غير معروفة مقدما ولا يمكن التنبؤ بها ويكون التعديل بفعل واقعية الأفكار . وإذا كان

بالإمكان تعديل التاريخ بفعل أفكار الناس فإن التاريخ لا يمكن أن يكون
هذا التتابع الجبرى للأحداث على نحو ما قال به آدمز .

هكذا تحدثت التطوُّط الفاصلة . يمثل آدمز دور عالم التاريخ الكسويني
ويطرح تصويره للتاريخ باعتباره كلاً هائلاً مقنناً فى حالة تبدد ويضم الانهائية
ومن ثم حط من قيمة جهد الإنسان ورفيقته بل وسلبهما أيضاً . أما جيمس
الفيلسوف البرجماتى فقد ذهب الى أن التاريخ أقل عظمة وأنه خاضع
للإنسان المتناهى . . ورأى كلاهما أن التاريخ له مدى واسع ومختلف جداً
ومن ثم له معنى مختلف كذلك . ولكن كلا منهما حاول تأكيد إيمانه
بالتعريف الذى قدمه . وجد آدمز عند منحني الانحلال وحيدة فى التاريخ
تلائم مزاجه ، أما جيمس فقد تصور التاريخ قفزة وفيضا من الاختبارات
يدركها الإنسان وبعمل وفقاً لها ، ووجد كثرة تلائم مزاجه . واختلف الاثنان
حول معنى فكرة التقدم .

ب :

لم يكن غريباً ولا مثيراً للدهشة أن ينتهى الأمر باختلاف أساسى بين
هنرى آدمز وبين وليام جيمس بشأن طبيعة التاريخ ومسألة التقدم . ولعلنا
لا نجد حواراً أثيراً مثل ما أثير حول مسألة التقدم كمسألة فلسفية معاصرة .
ونلاحظ أن الاندفاع السريع لحركة التاريخ حوالى ١٩٠٠ - التغير
الاجتماعى بخطى سريعة ، الابتكارات المذهلة فى مجال العلم والتكنولوجيا ،
تعدد الآراء الفلسفية والأخلاقية - كل هذا تولدت عنه مجموعات متنافرة
من النغم تحمل العديد من التفسيرات التاريخية . بل أنه منذ العقيد
التاسع من القرن الأخير وقد دنا القرن العشرين والهب خيال الناس حين
راوا فيه رمزا يقاوم للآزمئة المتغيرة، هنا تدفقت سيول هداية من التخمين
فى أمريكا عن انجازات الماضي وتوقعات المستقبل ، وتساءل الجميع هل
متوَّلف هذه الانجازات والتوقعات أساساً للتقدم . وطالعتنا القضايا
والأبحاث فى الصحف والمجلات وبدأ طول القرن الجديد مثيراً للتأمل
والبحث . وكان التأمل حتى ١٩١٠ لا يزال قوياً ، وكانت قضية التقدم
لا تزال بدون حل حاسم . ولعل آدمز وجيمس دون أن يدريا قد عكسا
حقيقة عصرهما ، هذا على الرغم من أن خلافهما نبع عن تأمل ميتافيزيقى
وله دلالة فلسفية عميقة ، كما كان اهتمامهما بمسألة التقدم مجرد تأمل
على مستوى رفيع من الحوار ، ملأ وسائل الاتصال العامة وساعد على
تحديد المناخ الفكرى مع مطلع القرن العشرين .

واستشعر الأمريكيون قناعة ورضا حوالى ١٩٠٠ بعد أن قيعوا مكانهم فى
التاريخ . وكما كان البند الأول من إيمان الأمريكيين منذ قرن ونصف أنهم

فرق التقدم كذلك كان ايمانهم مع مستهل القرن العشرين . ولقد كان من المخططات المفضلة عند الصحفيين عقد مقارنة بين أمريكا ١٩٠٠ وأمريكا في عصر جيفرسون . ولا ريب في أن التغيرات في الأرض وفي السكان كانت مذهلة .

وأشارت صحيفة نيويورك هيرالد في عددها الصادر في ٣٠ ديسمبر ١٩٠٠ الى أن الولايات المتحدة قد نمت خلال القرن ١٩ وتحولت من بلد اقلیمی اشبه بشریط على ساحل البحر تمده ٥٣٠٨٤٨٣ نسمة ومساحته حوالي ٨٣٠٠٠٠ ميل مربع الى اثنين قارى ضخيم يزيد سكانه على التسمين مايونا وتبلغ مساحة الاراضى ٣٧١٤٧١١ ميل مربع . واذا حسبنا المناطق التى كسبتها أمريكا اثر الحرب الأمريكية الامتياية لكانت الاحصاءات اكبر بكثير . وأشارت صحيفة هيرالد في مجال التجارة الى أن الولايات المتحدة قد كبرت وتحولت من دولة تملك عابرة محيطات واحدة حمولتها اقل من ٨٠٠ ٠٠٠ طن سنويا الى دولة تملك عابرتين ضخمتين تحملان مايقرب من خمسة ملايين كل عام وفزت قبة التجارة من ٢٠٠ مليون دولار عام ١٨٠٠ الى اكثر من ٢ بليون دولار عام ١٩٠١ ، واضافت الصحيفة أن مكتب احصاء وزارة الخزانة يرى أن التجارة الأمريكية على هذا الاساس سوف تصل في عام ٢٠٠٠ الى ٢٢ بليون دولار . وحقق السكان زيادة ضخمة بالثلث : فقد تنبأ مدير التعداد و.هـ. مريام بأن تعداد أمريكا سوف يصل عام ٢٠٠٠ الى اربعمائة مليون نسمة .

وحققت الولايات المتحدة تقدما مماثلا في مجال العلم والتكنولوجيا ووقفت على مشارف مستقبل باهر . وسبق أن كتب ك.آدمز في صحيفة اتلانتيك في سبتمبر ١٨٩٩ ملاحظا أن القرن التاسع عشر كان قبل كل شيء « قرن الاختراعات » شهد ابناءؤه « انتقاء الزمان والمكان وعوامل التأخير » وبلغت الولايات المتحدة من طريق العلم والاقتصاد والكفاءة الانتاجية ذرى جديدة في كل مجالات النشاط البشرى ، ونشرت صحيفة « نيويورك هيرالد » في عدد ٣٠ ديسمبر ١٩٠٠ تقييما متواضعا يقول : « بينما يؤكد العلم أننا نحصل على ٢ فى المائة من الامكانيات الحقيقية المتوفرة في حياتنا المادية المحيطة بنا فان بالامكان أن نحصل الاجيال المقبلة على عشرة او عشرين فى المائة » ، وهددت الصحف مئات الاختراعات التى تحققت في القرن التاسع عشر ، وأشارت الى آفاق المستقبل . وبعد أن تنبأ هـ.ج. ويلز في مجلة فورت امير يكان ريفيو عدد أغسطس ١٩٠١ بأن الحروب خلال القرن العشرين سوف تكون حروبا جوية بالطائرات ، نراه يعترف بأن خياله كان قاصرا عندما ظهرت أيضا حرب الغواصات : « يجب أن اعترف بأن خيالى يابى تصور أى نوع من القواصات قادرة على فعل أى شيء.

سوى خنق بحارثها » . الا ان هذا القسمل لم يؤثر على ا.ب. اومستر الذى تنبأ فى نفس المجلة عدد نوفمبر ١٩٠٠ أن الملاحة الجوية سوف تنقل « الرجال والبريد » وأن البرقيات اللاسلكية سوف تربط كل بقاع العالم ، وأن القوى الكهربائية سوف تمتد عبر مئات الأميال وأن قناة سوف تربط المحيط الاطلسي بالمحيط الهادى .

وتنبأ أحد الكتاب فى مجلة نيويورك هيرالد عدد ٣٠ ديسمبر ١٩٠٠ بأن « العلم فى القرن التالى سوف يصل الى الكمال بالإبحاء بعد التنويمى لشفاء رقصة القديس فينوس ومرض الأرق الناجم عن الإرهاق العصبى كما سيفيد الأطباء فى تحديد الجنين المطلوب . واستطرد الكاتب قائلاً « وتستهدف علوم التنويم اثبات الحلول على أسس علمية وتحديد قوانين الاتصال الروحى ، بل وربما تمتد بحوثه الى عالم الموتى ويخلق سبيلاً للاتصال بعقول الأرواح » .

وجدير بالذكر أن هذه النبوءات لم تبد أمراً بعيد المنال فى ضوء التفاؤل الذى استقبل به الناس القرن العشرين ، اذ من ذا الذى يستطيع أن يضع حدا لتقدم العلم فى المستقبل ؟ وصرح أحد المراقبين فى صحيفة ليفنج ايج Living Age عدد ٢٦ فبراير ١٩٠١ « لا مرأ فى أن تقدم العلم وتطبيقه على الصناعة سوف يطرد وفق متوالية هندسية وسوف يستفيد كل بلد من هذا التقدم » .

ونلاحظ بالإضافة الى نمو أمريكا ومعظم انجازاتها العلمية والتكنولوجية كانت هناك عديد من المجالات الأخرى التى شهدت تقدماً واضحاً ، فالتقدم فى مجال العلوم الاجتماعية والبيولوجية والطبيعية والتاريخية شاهد على تطور جهاز الحكم وانتشار « الحضارة » الى أبعد المناطق « البربرية » فى العالم ، واتساع نطاق الانتاج الإقتصادى حتى فاض على الطبقات العاملة . وعلقت صحيفة أنديانا بوليس جورنال عدد ٧ يناير ١٩٠٠ قائلة « اننا لا نجد قسمة واحدة تميز القرن التاسع عشر ، وتعتبر عن تقدم الحضارة فيه أكثر من تحسن أوضاع الطبقة العاملة » . واتسعت آفاق استخدام الطاقة الكهربائية لتشمل كل مجالات النشاط الاجتماعى لتحقيق الرخاء والرفاهية كما قدرت كل تقييمات الصحف آنذاك .

ولكن على الرغم من ذبوع مصطلح التقدم لوصف هذه التغيرات الا أنه شاع بالمثل الخلاف حول معنى التقدم ومن ثم هل هناك تقدم يسود البلاد ام لا . وذهب أكثر المعلقين من ناحية الى أن التغير او النمو فنسـ

واسف (٤٣) وبينما تزايد عدد السكان زيادة كبيرة بسبب تدفق المهاجرين الانجلو ساكسون بل والاوروبيين الشماليين خلال العقد الثامن والتاسع من القرن التاسع عشر الا ان كثيرين من التقليديين رآوا في هذا نذير كارثة وتلويا لنقاء العرق الامريكى ، واعتبروا كل مانجم من هذا من تدفق الانفجارات القومية خلال التسمينات شاهدا على الاتجاه السلبى لكثير من الامريكيين نحو المستقبل .

وعلى الرغم من نسائم الرخاء والانتاجية التى أعقبت انتصافات ١٨٩٦ وتزايدت مع مطلع القرن العشرين، الا ان كثيرين ابدوا تخوفهم من الاتجاه نحو تمرکز المؤسسات الاقتصادية ، وتزايد الهوة الفاصلة بين الأغنياء والفقراء من الامريكيين . وأشار النقاد مرارا الى ان التفاوت لم يكن مجرد مسألة مساواة اقتصادية بل ان التوزيع غير العادل لثروة البلاد كان له آثاره السياسية الخطيرة التى اذا ما اتسع نطاقها قد تكون نذير النهاية لتجربة امريكا فى الديمقراطية . ونذكر هنا ما كتبه ليتمان ايوت الكاتب المتفائل ورئيس تحرير صحيفة The Outlook اذ قال فى عددها الصادر فى ٢ مايو ١٩٠١ « اذا كان مجد الولايات المتحدة ان ثرواتها لم تتوزع على نطاق واسع مثلما هو حادث الآن ، ولم تكن اليد العاملة مطلوبة بكثرة فى كل المهن مثلما هى الآن ، فان هلاك الولايات المتحدة كامن فى ان الثروة لا تزال متمركزة فى ايدى حفنة قليلة اذ يجب علينا ان نعترف بواقع ان هذا التمرکز قائم وفى صور كفيلة بان تقضى على كل المؤسسات الامريكية » .

وعندما سئل السناتور السابق جورج آدموندز اوف فيرمونت عما يحس انه الخطر الرئيسى فى القرن الجديد اجاب فى عدد ١٢ يناير ١٩٠١ لمجلة The Outlook « الجهل والجشع وتمرکز الثروة والسلطة الاجتماعية والسياسية وما نجم عن هذا من عدم تكافؤ الفرص والذى بدوره تنتفى الحرية والمدالة » . واتفق أكثر المنشقين مـم فردريك هاريسون الزائر الانجليزى الذى رأى فى نهاية القرن « سقوط من طائرة لحق عاليا فى الفضاء » وقال فى مقال نشرته له مجلة نيويورك بوست عدد يناير ١٩٠١ « لقد خلف لنا القرن التاسع عشر اربا مهولا من المشكلات - اخلاقية وفكرية وسياسية ، ومنافسات دولية وحروب صناعية وقضايا ميتافيزيقية ومذاهب صوفية تبهمه سراطانات اخلاقية وما لم يصحح القرن العشرون الاخلاق والفلسفة والدين فاننا سوف نسقط من حائق الى البحر كما يسقط سرب من الازور الطائر » .

وعلى الرغم من ان جبهات عديدة رحبت بالعلم باعتباره عامل التقدم الا انه كان هناك اولئك الذين ذهبوا الى ان المنهج العلمى ذاته هادم لكل

المطلقات المريحة التي حددت العالم الأخلاقي والطبيعي على مدى قسرون طويلة . لقد كانت وظيفة العلم ، وحتى السنوات القليلة والحافلة بعد داروين هي التأكد والتحقق من انتظام واتساق الكون . ومع مطلع القرن العشرين بدأ كثير من الأمريكيين يشاركون الاعتقاد القلق بأن تقدم العلم هو السبب المباشر لاحتباس الشك والافتراب التزايد والذي بدأ يؤثر على شعور الناس . وجدير بالذكر أن المؤرخ الكبير جون فيسك قدم دراسة في عام ١٨٩٦ عنوانها « تقدم العلم خلال قرن من الزمان » خلص منها إلى أن التصور الدينامي للعالم الذي قال به داروين وسبنسر كشف عن أن الإنسان « طفل الكون ووريث كل العصور والذي نجد في خلقه وكماله صورة العمل الخسالى للرب (٤٤) هذا بينما رأى آخرون أن العلم التطوري ليس تقدما مضمونا بل سيل دافق وعدم تحدد ، أو كما قال شارلس بيرس « عالم من المصادفات » وبينما كان معاصرو بيرس يربطون ، بل يطابقون ، بين العلم وبين التقمص إلا أنه هو على وجه الخصوص كان ينكر أن السعادة أو التطور الاجتماعى له أى علاقة بالعلم . وقال : أن ماله علاقة بالتطور والإصلاح الاجتماعى ليس العلم ، بل ضرب آخر من عمليات التقييم » (٤٥) .

ولقد ذاعت نظرية داروين التطورية ونفذت إلى كل نواحي الفكر، إلا أن الجميع لم يكن على الرغم من هذا مؤمنا بأن التطور يعنى التقدم . وقد نوقشت هذه المسألة على نطاق واسع طوال العقود السابقة ، ولاح في الأفق مع عام ١٩٠٠ أن ثمة حلا على الطريق . ففي عام ١٨٩٩ كتب دافيد ج. بروجر David J. Brewer القاضي بالحكمة العليا « سواء أكان التطور صادقا علميا في كل جوانبه ، وسواء كنا من الناحية الفسيولوجية مجرد قردة - أو أرقى قليلا - وبالنسبة لبعض من نراهم أو نعرفهم نشك فيما إذا كان قد حدث تطور - إلا أن الشيء الصحيح أن الحضارة أمر تقدمى ونحن لنا الحق في أن نتوقع استمرار هذا التقدم وأنه سوف يستمر بسرعة متزايدة . ولن يكون التقدم وفق متوالية حسابية بل هندسية » (٤٦) واتفق مع هذا الراى المبشر الاجتماعى الانجيلى واشنطن جلادن على الرغم من اعتقاده بأن يد الله فى العملية : « أن مستقبلا ابديا ينتظر جنسا يشهر أن طاقة الرب تسرى فى أعصابه . أننا جزء من كيان ضخم متعاظم ، والتقدم البشرى خبرة حية ولها ثمة أمل كامن فى المستقبل » (٤٧) .

ولكن كان هناك شك من ناحية أخرى . إذ على الرغم من أن عدد اديسمبر ١٩٠٠ لمصحيفة the Outlook وصف كتاب داروين « أصل الأنواع » بأنه « أكثر كتب القرن نفوذا وتأثيرا ، إلا أن هـ.و. هورويل لم يكن يؤمن بأن الأمريكيين قد أدركوا قيمته ودلالته . وزيادة على هذا أن فشلهم منعهم من تحقيق تقدم حقيقى . وقد كتب فى مجلة Current Opinion عدد

مارس ١٩٠٢ « أن فكرة الأهمية القصوى لعملية الانتخاب الطبيعي لم تسيطر بعد على الشعب الأمريكي . إذ أنهم يتصورون التقدم الفكرى أو الاجتماعى باعتباره سلسلة من الإضافات ولن نجد سوى ادراك بسيط وربما لا نجد ادراكا على الإطلاق لحقيقة أن التشذيب ليس عملية تراكمية » (٤٨) أن التطور لم يقدم أجابة بسيطة على مشكلة التقدم .

جملة القول أنه قد شاع وصاد الفكر احساس متناقض ازاء فكرة التقدم وهو ما تميز به الفكر الأمريكى مع نهاية ومطلع القرن . ذلك أن ذات الأمثلة التى يراها مراقب شاهدا على التقدم بدت لآخر برهانا على النقيض تماما . وكان واضحا أن التغير الاجتماعى والفكرى السريع جعل بعض الأمريكيين يصيبهم مرض الحنين (نوستالجيا) وهى يتطلعون الى نظام الماضى يدرى وينهار امامهم وبالتالى يتطلعون فى خوف الى المستقبل . وبينما رأى بعض المتماسكين التحول أمرا مقبولا اذا بكثيرين يرون «الحداثة» اندفاعا سريعا الى الفوضى والدمار (٤٩) وواضح أن التقدم كان يعنى دلالات مختلفة لدى الناس على اختلافهم، وعلى الرغم من أن مطلع القرن العشرين كان علامة لما يسمى عادة الحقبة «التقدمية» للحياة والسياسة الأمريكية ، إلا أن قليلين هم الذين اتفقوا على المعنى المفاد من هذا المصطلح . وإذا لم يستطع المثقفون من أمثال آدمز وجيمس الاتفاق حول واقع التقدم ومعناه فإن أقرانهم من الأكاديميين لم يكونوا أفضل منهم (٥٠) .

ج ٥

إن الخلاف فى الراى بين آدمز وجيمس كانت له دلالة أكثر من مجرد تناقض عرضى بشأن تقييم التقدم فى نهاية القرن . وعلى الرغم من أن النقاش تركز أخيرا على قضية التقدم إلا أنه كانت من بين المشكلات الكبرى المشاراة مشكلة تعريف التاريخ وما الذى يمكن للمرء أن يعرفه عن الماضى وما هى علاقة تلك المعرفة بالحاضر . وضع آدمز هذه المشكلات فى سياق الكون الذى يفنى تدريجيا ، وعرف التاريخ وفق تقليد المذهب الوضعى الذى بداه كومت ثم ذاع على يد سبنسر وفييسك . وكان كتاب آدمز « رسالة » أخسر جهد لؤرخ أمريكى يحاول تقديم ما كابد من إجله كثير من الباحثين خسرال القرن التاسع عشر : ونمى تقديم تفسير منطقى شامل للتاريخ يرتكز على قوانين العلوم الطبيعية التى تؤكد صوابها تجريبيا . ولم يكن نقد جيمس موجها فى الأساس للنتائج التى توصل إليها آدمز فى مجال فلسفة التاريخ . وإنما رأى جيمس أن نوع المعرفة الذى يحتاج اليه آدمز عن التاريخ هى المعرفة الميسرة لله وحده ، أما البشر فكانت متناهية قلميهم أن يقتنوا بما هو أقل من المعرفة المطلقة . ووضع الصديقان من خلال مناقشاتهما مشكلة التقدم فى المجال الفكرى الرئيسى للعصر . وكان تنفيذ جيمس للببناء

التاريخي الذي شيده آدمز مثالا كلاسيكيا للثورة البرجمانية ضد شكلية القرن التاسع عشر (٥١) .

والملاحظ خلال المئتين الثامن والتاسع من القرن التاسع عشر انه قد حدث تحول عميق في مركز الجاذبية الفكرية في أمريكا ، وأن هذا التحول مهد الطريق لما أصبح في مستهل القرن العشرين هجوما منسقا ليس فقط ضد تعريفات القرن التاسع عشر لمعنى القانون والتاريخ والاقتصاد والفلسفة بل أيضا ضد ذات الأسس التصورية التي ترتكز عليها مقولات المعرفة تلك . ولقد تحدثت هذه الثورة المناهج التقليدية للبحث في هذه المجالات ، وأكثر من هذا وأهم انها اتهمت رؤية القرن التاسع عشر للواقع والتي بررت هذه المناهج بأنها رؤيا صورية : تصفية وتجريدية وقبلية وميكانيكية مغلقة . ونجد في مقابل هذا أن تصور الواقع وفق النزعة المعادية للصورية والتي أنادت من مذهب داروين التطوري كان تصورا ديناميا وعضويا وماديا وتاريخيا . وانعكس هذا الفهم للواقع في الواقعية التشريعية عند المشرع أوليفر وندل هولمز ولويس برانديس وفي الاقتصاد الجدد عند ثورستين فيبلن Thorstein Veblen وريتشارد ت. إلي R. S. S. Bly وفي الفيلسوف البرجماني عند وليام جيمس وجون ديوى ، وفي النزعة البنيوية التقدمية عند هيربرت كرولي وفي التاريخ التقدمي عند فردريك جاكسون تيرنر وشارلس بيرد وكارل بيكر وفرفسون بارنجتون وجيمس هارفى روبنسون (٥٢) .

حزن كل هؤلاء من أصحاب النزعة المعادية للصورية حزنا عميقا بسبب التحولات التي حدثت في المجتمع الأمريكي نتيجة التصنيع والتحضر ، ومن ثم تطلعا الى مجالات البحث العلمى المختلفة لمساندة التعديلات الديمقراطية الجوهرية في التعليم الأمريكى والقانون والاقتصاد السياسى القائم على حرية العمل وممارسة السياسة ، وهى التعديلات التى اعطت قوة دافعة كبرى لقادة الاحزاب والحلقات الصغيرة من الأثرياء . ووجدوا أن الأساليب التقليدية فى تناول القانون والفلسفة والعلوم الاجتماعية أساليب معمنة فى التجريد ولا تفيد لاتخاذ الإصلاحات التى يرونها لازمة وضرورية . ووجدوا كذلك أن النهج الصورى للتحول التاريخي والاجتماعي ، والذي يأخذ غالبا اسم التقسيم ، هو فى أغلب الأحوال ترشيد للوضع القائم . ولهذا فإن كان لابد من انجاز اصلاح جوهرى وحقيقى ، اذن يجب بالتالى مراجعة مذاهب الفكر الاجتماعى التى اعتبرت زمنا طويلا مذاهب استاتيكية ومستقلة ذاتيا ، والهدف من مراجعتها هو إعادة تحديد معناها وتعريفها فى ضوء مصطلحات تصور بدقة الأوضاع الاجتماعية ، وتقديم تفسيرها واقعيا لكيفية تطور تلك الظروف وكيف يمكن تغييرها .

لقد كان اصحاب النزعة المعادية للصورية ينتقدون في جوهر الامر مجالات عديدة ومختلفة للفكر والبحث في القرن التاسع عشر ويتمونها جميعها باقتراح ذات الجريمة : المبالغة في النزعة العقلية . وكان المشرع أوليفر وندل هولز الصديق القديم لوليام جيمس منذ أيام جامعة هارفارد هو أول من وجه الاتهام وطبقه منهجيا . لقد استلهم عديدا من المناقشات التي دارت مع جيمس وشارلس س. بيرس وشونس رايت في أوائل السبعينات ، ووضع ما استوحاه من هذه المناقشات في دراسة له تحت عنوان « القانون العام » والتي صدرت عام ١٨٨١ وتحدى بها النظرة السائدة التي تؤمن بأن القانون مجموعة من المبادئ الثابتة اكتشفها القضاة وجرى تطبيقها بصورة منطقية على الحالات المعروضة وفق تقاليد راسخة . وأكد هولز أن مثل هذه النظرة تشوه ما حدث فعلا داخل قاعات المحاكم والمجالس التشريعية الأبدية . يبد أن مثل هذا الفهم ليس فقط فهما خاطئا بل زائفا تاريخيا كذلك . وعبر هولز عن ذلك في عبارة أضحت نموذجا كلاسيكيا للنزعة التشريعية المعادية للصورية حيث قال : « لم تكن حياة القانون هي المنطق بل الخبرة » . أن من المستحيل فصل القانون من التحول التاريخي ذلك لأن « القانون يجسد قصة تطور الأمة عبر قرون طويلة ... وإذا شئنا أن نعرف ما هو وجب علينا أن نعرف ماذا كان وماذا عساه أن يكون . أن الكثير مما نسلم به كشيء طبيعي قد ووجه بمعارضة مريرة وحرب شديدة في الماضي : أن جوهر القانون في أي زمان يطابق ماكان صانعه ومفسروه برونه ملالما ومقبولا، ولكن الصورة والدرجة والأسلوب التي يكشف من خلالها من قدرته فسي تحقيق النتائج المطلوبة كلها رهن بماضيه الى حد كبير » (٥٣) . وإذا تصورنا القانون على نحو صحيح فهو أداة لمعالجة المشكلات التي تغيرت بتغير المجتمع، ولهذا فان مبادئه الأساسية لا يمكن أن تظل ثابتة . أن القانون مثل المجتمع يتغير ويتطور على شاكلته .

نسيت أمريكا هذه الحقيقة الى حد كبير . ذلك أن الأباء المؤسسين قد بالغوا في تمجيد حقهم في الثورة بدعوتهم لقانون الطبيعة الثابت والسامي ، وعملوا بالتالي على تأسيس ودمج مفاهيم كل من القانون الطبيعي والقانون العام في الدساتير المكتوبة وساعدوا على اسباغ القداسة والدوام على النظرة الى القانون سائلة ، بل ويتعلمه الطلبة باعتباره تجسيدا لمبادئ نيوتن المقدسة التي أوضحها بلاكستون ، ثم امرها علماء مثل جيمس كنت وجوزيف ستوري .. عارض هولز هذه النزعة القانونية الصورية بأن أوضح أن قسمت القانون ، حتى مايزعم البعض أنها ثابتة وأبدية (مثل نظرية العقد) قد تطورت طلبية لحاجات بشرية واجتماعية محددة ومتميزة . لقد نما القانون وتغير في واقع الامر بيد أن هذا لم يتج

علاقيا أو بفعل عملية محرية . ان طريق القانون يترسم حاجات ومصالح البشر ، تغير بتغيرهم وفق اعتقادهم وتنبؤاتهم بما قد يفيد مصالحهم على نحو افضل ، ولهذا فان افضل طريقة لفهم القانون هي ان نرى كيف أصبح عبر الزمان ماكان عليه - ولا يكون ذلك من طريق التأمل النظرى فى حقائق تشريعية خالدة . واذا شئنا تكوين نظرة ليبرالية عن القانون يصبح لزاما علينا أولا : ان نتتبع مجموعة العقائد القائمة فى اسمى تميماتها مستمينين فى ذلك بالنشرىح . ثانيا : ان نكتشف من خلال التاريخ كيف أصبح ما هو عليه ، ثم أخيرا ان نتبين قدر المستطاع الغايات التى تستهدفها العديد من القواعد الموضوعية وأسباب اختصار هذه الغايات وما الذى تخلف عنه الناس من أجلها وما اذا كانت تستحق هذا الثمن أم لا ٠٠ (٥٤) .

مضت اموام وبلغت الحقبة التقدمية ذروتها وكانت دروس هولز لايزال يتلقونها اصلاحيون من امثال هربرت كرولى Herbert Croly صاحب كتاب « وعد الحياة الامريكية » (١٩٠٩) وكتاب (الديمقراطية التقدمية) « ١٩١٤ » وهو مكتشف اهم الدلالات السياسية فى نزعة هولز المعادية للصورية . ذهب كرولى الى ان الايمان بوجود مبادئ دستورية مطلقة مرجعه جهل تاريخى بسيط ونهج اقتصادى اولى ، ان المحافظين يسترون وراء وهم النزعة التشريعية المطلقة وحولوا الدستور الى تحریم لكل الاصلاحات السياسية والاقتصادية المطلوبة . واكد كرولى فى كتابه « الديمقراطية التقدمية » ان القانون لم يكن وجودا مطلقا متعاليا على ارادة الاقلية وبعبارة عنها . واكد ايضا ما اكده هولز ان القانون قواعد تنظيمية ووظيفية مؤقتة من حيث طبيعتها ولكن يمكن تعديلها وفق حاجات ورغبات الناس المتغيرة . ولكن القانون ليس كذلك فى أمريكا ، مما نجمت عنه نتائج خطيرة ومدمرة للديمقراطية . لقد أصبح القانون - مثل غيره من المؤسسات التى تؤلف النظام الأمريكى - شيئا مطلقا وخصوصا كما احس المواطن العادى ان القانون متعارض مع مصالحه . ولهذا أصبح ضروريا تغيير الموقف الا لاشئ اقل من حرية الانسان ، واحد سبل هذا التغير تعريف المواطنين جميعا بدقائق النظام التشريعى والسياسى الأمريكى . ولقد كان كرولى متفائلا بإمكانية تحقيق هذا رغم العقبات التى هددت بفشله . يجب على الديمقراطية ان ترهن نجاحها بتكامل الطبيعة البشرية . فاذا تبين وسط مواطنى دولة ديمقراطية ان العقل عدو الارادة ، واذا كان لزاما عليهم افراد وجماعات ان يشترروا التنوير على حساب قدرة الحركة ، فان الديمقراطية مالها الفشل جتبا . ان الدولة الديمقراطية يجب عليها ان تعرف كل شئ عن افعالها ، واقولها ثانية : ان المعرفة تعنى البحث عن القيم ، وكذلك التحكم فى وقائع الحياة ؛ ويبدو ان الأمة الامريكية قدعزمت

على تتبع المصانئ والنتائج مما . وإذا صح هذا فأنها يقينا ستبنى حرية جديدة . لقد تحررت ارادتها من نير الانجاز العملى المباشر ، وسوف يتحرر عقلاها من أوهام العقيدة الجامدة المتسلطة (٥٥) .

مرف كرولى مذهب وأفكار جيمس فى هارفارد فى أواخر الثمانينات من القرن التاسع عشر فكان لها أثرها الواضح على نقده للمجتمع الأمريكى (٥٦) وقال كرولى : « وقفت أمريكا بداية مؤيدة للوعد بأن شيئا ما أفضل سوف يحدث فى وقت ما للأمريكيين الطيبين ، وأن ما ينتظرهم أفضل مما لدى أى شعب من شعوب البلسدان الأخرى (٥٧) بيد أن حسنا الوعد كان ماله الانكار ذلك لأن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى عقلتها النزعة القدرية الوطنية الأمريكية التقليدية « قد أصبحت ظروفًا جامدة صماء » . أن التنظيم الخاص للصناعة والسياسة والعمل فى أمريكا وتزايد صرامة النظام المفروض على الفرد ، كل هذا له جوانبه الخطيرة والمهلكة ، ذلك لأنه لا يوجد أى استعداد مسبق لها فى التقليد الديمقراطى القومى » (٥٨) وكان هدف كرولى هو خلق هذا الاستعداد : « مثل أعلى اجتماعى بناء » وديمقراطى فى الوقت نفسه ، وتعاونى وعلمى وإصلاحى ، ويكون هذا المثل الوعد الجديد للحياة الأمريكية . ولهذا يجب إعادة تحديد وتعريف المؤسسات الاجتماعية والأحزاب السياسية والتجمعات الصناعية صاحبة السلطة ، كما يجب تجديدها جميعا وفقا لأفكارها على حيوات الأفراد ، يجب أن تكون نوع الحياة المتوقصة للمواطنين هى معيار التنظيم الاجتماعى . وعلى الرغم من أنه قدم ضروبا متباينة لاصلاحات متميزة تحقق الغاية المطلوبة ، إلا أنه كان حريصا ألا يضع برنامجا حتى لا يصبح مستقبلا ضريبا آخر لنزعة شكلية عقائدية جامدة . ولهذا نراه يختم كتابه « وعد الحياة الأمريكية » بفقرة صريحة العداء للنزعة الشكلية .

يمكن ألا يكون هناك نهاية للوعد مالم تكن هناك نهاية للعمل والاغراض التى هى تعبير عنه ، إذ يجب تعديلها دائما بهدف تحديد خبرات جديدة ومجددة بحيث تتفق مع ما يجد من أمور غير متوقعة ، ولكن ينبغى أن ينمو ويزداد طالما أن المشروع ذاته يطرح فتوحات جديدة ، ويكشف عن جوانب جديدة للصدق . والديمقراطية مشروع من هذا النوع . قد ثبت أنها أهم مشروع أخلاقى تتمهد به الإنسانية ، بيد أنها لا تزال مشروعا وليدا لم تفهم بعد مضناه وما يعد به فهما واضحا ، وتواجه دائما وباستمرار أمورا جديدة طارئة غير متوقعة كما تجمع خبرات جديدة . وهنا تصبح المهمة الأساسية للناقد فى مجال الديمقراطية أن يتبين أن نتائج هذه الخبرات لم يسئ أحد تفسيرها وأن أفضل تفسير لها هو تجسيدها فى صورة عقيدة شعبية . (٥٩)

مع مستهل العقد التاسع من القرن الماضى سار ثورشتين فيبلن Thorstein Veblen على خطة موازية ، وشرع فى شن هجوم حاد على الطبيعة

التجريدية والافتراضية للاقتصاد الكلاسيكي الذي دعا له آدم سميث وجيرمي بنتام وجون ستوارت مل ومن جاء بعدهم . وقال فيلبن أن الاقتصاد لم يصبح بعد علما تطوريا طالما وأنه لا يزال يعالج تلك الخيالات القديمة مثل « الإنسان الاقتصادي » و « المنافسة الكاملة » ويعتبرها حقائق واقعة . (٦٠) أن الاقتصاد لا يزال يعمل وفق المزاج الاحتمالي اذ يسأل «ماذا سيأتى ان يحدث اذا لم تكن هناك حدود وحواجز للتبادل » بدلا من ان يلتزم بروم ومناهج العلم التطورى ويبحث عن وسيلة لاكتشاف التطبيقات السائدة فى السوق (٦١) وأكد فيلبن مرارا استحالة دراسة السوق وكأنه جوهر معنوى منعزل ذلك لأنه فى واقع امره عملية اجتماعية ضمن عمليات اجتماعية أخرى ، وهو مثل القانون لا يمكن فهمه الا بدراسته فى سياقه الاجتماعى والتاريخى . وأوضح فى كتابه « نظرية طبقة أهل الفراغ » الصادر عام ١٨٩٩ أن السياق نسيج من غرائز وعادات وإوامر سيكولوجية ومعارسات مؤسسية تاريخيا ومشروطة تاريخيا وأبعد ما يكون عن حصرها فى نطاق معتقدات فكرية ستابيكية . ان الاقتصاد عملية عضوية مركبة لا يمكن اخضاعها للنزعة الشكلية .

وذهب فيلبن ، الذى اقتدى به عديدون من المعادين للنزعة الشكلية الى أن الاقتصاد يتطلب دراسة عملية موضوعية ، لا تقتصر فقط على انتاج وتوزيع السلع والخدمات بل تمتد أيضا الى مجموعات القيم التى تحدث فى اطرافها هذه النشاطات . وذهب الى أن نسق القيم الأمريكى نسق بسيط نسبيا . فالذهب الفردى يحدده الاستهلاك الاقتصادى وما يصاحبه من اعلان داخل اطار الاقتصاد السياسى الحر . واذا كان فيلبن قد أنكر كل سندا أخلاقى إلا أن تحطيله كشف عن احتقاره لكل من نظرية وممارسة اقتصاد حرية العمل . ان عملية التبادل التى تركز فقط على أشباع غرائز كسب مشددة وان كانت لانزال سوقية مبتذلة لها آثار ضارة بكل النظام الاجتماعى . ان طبقة أهل الفراغ ، ذلك القطاع من المجتمع الذى يملك سلطانا على الانفاذة من الثروة لا يتناسب مع حجمه ، حقق لذاته وجودا دعمه ايدولوجيا بما حققه من نجاح . واذا كان الرخاء الذى تعيش فيه طبقة أهل الفراغ قد فصلها عن بقية المجتمع إلا أنها لانزال تدعى لنفسها امام كل انسان بأحقيتها فى القيم الاجتماعية المطلقة التى ورثتها عن القرن الثامن عشر (٦٢) وكانت نتيجة ذلك اختلال درامى فى التوازن بالنسبة لتوزيع الثروات المادية والبشرية ، بالإضافة الى التكنولوجيا السريعة التقدم وهو ما ساعد على زيادة اختلال التوازن وبلوغه درجة حرجة . ويحتاج الأمريكيون فى باس الى تجديد عقيدتهم القديمة التى أعطت نزعة حرية العمل الفردية أريجها المقدس . ويبدو أن الأمريكيين سوف يظلون يمانون من نتائج التزامهم بقوانين النزعة الشكلية الاقتصادية ، حتى يتم ترشيد اقتصادهم وفق مذهب للقيم أكثر علمية وتقدمية .

لقد استبد الحزن بكل من هولز وكرولى وفيلان بسبب الجهل الضخيم المتفشى بين المستعنفين بالقانون والاقتصاد ، وهو ما تكشف فى التطور التاريخى ودنمليات مجالات عملهم . ولن ندهش اذا عرفنا أن هذا الحس بالنزعة التاريخية قد اثر ايضا على جيل المؤرخين الذى دخل حقل العمل منذ تسعينات القرن الماضى وما بعد ذلك بقليل . ونذكر من بين هؤلاء فردريك جاكسون تيرنر Fredrick Jackson Turner تلميذ تيرنر الالمى ، وكارل ل. بيكر . Carl L. Becker وشارلس ا. بيرد Charles A. Beard

وفيرنون ل. بارنجتون Vernon L. Perrington وجيمس هارفى روبنسون James Harvey Robinson اذ ظل التاريخ عندهم تسيطر عليه نزعة جرمانية قديمة بالاضافة الى اهتمام وضعى بقوانين الضرورة التاريخية . وقد استقوا افكارهم من اثاره اصحاب الاتجاه الشعبى والتقدمى للاصلاح ، ومن النزعة الصاعدة المعادية للصورية فى مجالات اخرى . ورأى هؤلاء الرجال التاريخ فى صورة الطريق الرئيسى المؤدى الى ماض زاخربالدالات والمائى وليس مجرد طريق ائى مشكلات الحاضر . وكانوا جميعا على وعى كبير بموضوع حرفتهم وبدور المؤرخ فى خلق هذا الموضوع ، ولهذا حولوا كتابة التاريخ الى بحث برجماتى لربط الحاضر بالماضى وفق الاسلوب الذى عرضه بيرد او روبنسون فى كتاب « تطور أوروبا الحديثة » (١٩٠٧) (٦٣) واستهدف المؤرخون المعادون للنزعة الصورية تحقيق معرفة تاريخية نافعة ، اذ اصبح التاريخ على النحو الذى كتبوه به خادما للاصلاح التقدمى (٦٤) .

وخير مثال على هذا كتاب بيرد « التفسير الاقتصادى لدستور الولايات المتحدة » (١٩١٣) وقد بدا كتاب بيرد فى ظاهره ائب بدراسة أوبحت فى الموجودات الاقتصادية للجماعات البشرية التى اجتمعت فى فيلادلفيا عام ١٧٨٧ لوضع دستور جديد للولايات الأمريكية . وقال بيرد ان هدف بحثه هو اختبار امكانية تطابق التفسير الحقيقى للويقة الناتجة من الاجتماع مع المصالح الاقتصادية لواضى الدستور ، وبيان ان الدستور اداة اقتصادية تم وضعها فى مرحلة تاريخية بذاتها على يد رجال لهم مصالح ذاتية محددة ، وانتهى بيرد الى وضع حكومة يتوقعون منها ان تحميهم وتحمى مصالحهم ، وانتهى بيرد الى نتيجة تؤكد هذه الامكانية . ولا ريب فى انه حين حول واضى الدستور من مسترشدين بالعكمة فى رؤيتهم لحقائق الطبيعة الخالدة الى اشخاص يقدرون بالحساب ما يراهنون عليه ، فانه حطم بذلك اوثان الماضى . وقد اثار ابحاله ثورة عارمة ضده .. الا أن بيرد نجح مثلما نجح كرولى - فى انزال الدستور من اطار النزعة الصورية وادخاله اطار التفكير الاصلاحى التقدمى . واتهمه ناقدهو بالتعيز فى النتائج التى توصل اليها ، الا أن رسالته كانت واضحة على الرغم من هذا الاتهام ، اذ يقرر أن الدستور ليس وصلة مقدسة ، وانما جاء وضعه تلبية لاحتياجات تاريخية ، وقد وضحه رجال حكماء

واصحاب املاك . ومعنى هذا انه ليس تيممة مقدسة لا يمكن تعديله ، بل يمكن للاجيال القادمة أن تعدله ليلائم حاجاتها . وهكذا حققت دراسة بيرد رسالة تيرنر في أن التاريخ ينبغي أن « يمسك المصباح للإصلاح المحافظ » (١٥)

وظهر مفكرون آخرون مع نهاية القرن الماضي ممن اتخذوا فكرهم وجهة معادية للنزعة الشكلية ، وجمعوا بين النظرة الدينامية التطورية الى العالم ، وبين ايمانهم بإمكانية تقدم واصلاح المجتمع الإنساني من خلال الجهد العقلائي المنتظم . ولعل آربرنتلى Arthur Bently وج. ألين سميث J. Allen Smith . وشارلس ا. مريام Charles E. Merriam كانوا من أبرز المفكرين الذين عملوا على تحويل الفلسفة السياسية الى علم سياسة اى الى أداة جديدة للإصلاح . ولعلمهم ايضا كانوا يتفقون مع والتر ليبمان الشاب على افلاس النزعة الشكلية السياسية . فقد كتب ليبمان عام ١٩١٣ فى كتابه « المدخل الى السياسة » أن التزامنا البائس بمنهج قديم هو علة الخلط والتشوش فى الحياة السياسية . لقد فقدت السياسة كل علاقة لها بواقع الحياة بسبب اصرارنا على النظر الى الحكومة باعتبارها اطار ، والى الحكم باعتباره روتين اى باختصار بسبب كوننا جامدين فى نظرياتنا . ان سياستنا أضحت مقيمة . انها بالدقة سياسة منحرفة اذ انها تركزت ميكانيكيا بدلا من أن تتركز حيويا . لقد وقعنا اسرى غواية تمثيل خيالى : اذ تطلمنا الى انتظام ميكانيكى وقتما كنا بحاجة الى قيادة ومبادرة انسانية وعندما كانت الحياة تصر . منادية بتحرير القدرات الابدامية (١٦) وجدير بالذكر أن هناك آخرين قاموا بنفس الدور كل فى مجاله منهم البيون سمول Albion Smoll فى علم الاجتماع وجون ر. كومنز John R. Commons فى الاقتصاد السياسى وروسكو بوند Roscoe Pound ولويس براندس Louis Brandeis فى القانون ثم نخص بالذكر جون ديوى فى التربية والتعليم والفلسفة . وقد التزموا فى الحول التى قدموها الخط المعادى للشكلية : اذا كان على الفكر الاجتماعى أن يهوى أساسا مكيئا للإصلاح التقدمى ، فلا بد من اعادة صوغه فى ضوء دينامى برجماتى .

وكانت هناك بطبيعة الحال الاسباب القوية بهذا ، ذلك لأن اعداء الشكلية وجدوا فى البرجماتية تصورا للتقدم يتفق مع حاجاتهم الخاصة ، بل أن كثيرين من انصار النظرة الشكلية فى القرن التاسع عشر نادوا انفسهم لفكرة النقد وهناك زعماء النزعة الشكلية من امثال : هربرت سبنسر وجون فيسك قد أسسوا مفهومهم عن التغير الاجتماعى على التفسير التقدمى للقوانين الطبيعية للتطور . ولقد كان وليام غراهام سامنر William Graham Sumner مثل فيلن وكرولى مؤنشدبد الإيمان بالتقدم . بيد أن التصورات الشكلية من التقدم لم تقدم سوى القليل ، وربما لم تقدم اى فاعلية لازادة الانسان كعامل من عوامل التطور والارتقاء التاريخى . فبينما كان سامنر يؤمن بأن

التقدم صنع التطور ، اعتبر التنظيمات الاجتماعية الواعية تقيضا للقوانين التي تحكم كلا من الاثنين . ورأى سامنار أن التقدم مشتق من قوانين المنافسة الطبيعية المطلقة التي لا تسمح بتدخل الافراد ، فاذا حدث ما يعوق المنافسة التي كفلتها الطبيعة كعامل للتغير الدينامي فان التقدم سوف يعيقها بالضرورة وان جاء على مهل . ولقد كانت هذه النظرة الميكانيكية مدعاة لراحنة المصلح الذي وجد ، وبالسخرية ، مفهومها شكليا عن التقدم مستخدما للحيلولة دون اصلاح تقدمي مطلوب . ولقد كانت الآراء الشكلية عن التقدم آراء جبرية بحيث لا ترضى متطلبات اعداء النظرة الشكلية . ان ما كانت تحتاج اليه النزعة المعادية للصورية وهو مفهوم عن التقدم يجعل ارادة الانسان وذكاءه على قدر كبير من الفاعلية داخل العملية التاريخية . ولكن لا يربط بصورة مطلقة سعي الانسان بتتابع زمني سببي وقبلي جامد .

لبي التعريف البرجماتي للتقدم هذا المطلب وامطى بهذا اعداء النزعة الشكلية بدلا للنزعة التقدمية الزائفة التي يدعو لها الشكليون . وعلى الرغم من أن زعماء التمرد ضد النزعة الشكلية لم يكونوا جميعا متزمطين (ارنوذكس) وبرجماتيين فنيين الا أنهم شاركوا البرجمانية فهمها لمعنى الخبرة كعملية مستمرة ، وشاركوها اعتقادها بأن الفكر والمعرفة سلاحان للتحكم في المستقبل وتحسينه ، وشاركوا البرجمانية أيضا رفضها للمفهوم الشكلي من الكون كنظام تام ومنته ومطلق — وهو ما أسماه جيمس « الكون المصمت » — وشاركوها كذلك نفاؤها بأن كل تقدم في المعرفة يزيد احتمال ارتقاء الحياة وتحسينها بصورة مقصودة وواعية ، ولقد كانت البرجمانية ذاتها رد فعل ضد انماط من الشكلية الفلسفية الموجودة قبلها ولهذا زودت البرجمانية اعداء النزعة الشكلية بأدوات ذهنية تقدمية وأرادية في وقت واحد ، وبهذا كانت النبع الذي تزود منه القلب الفلسفي للنزعة المعادية للشكلية .

كان زواج البرجمانية والنزعة المعادية للشكلية زواج مصلحة على الرغم من أنه كان زواجا سعيدا ؛ ذلك أن الاثنين كانا متلازمين على مستويات عديدة ، ولكن قليلين من الاصلاحيين اعداء النزعة الشكلية يغفروا في السير مع البرجمانية حتى مذبح النسبية . وعلى الرغم من أن هولز قد تأثر بداية بفكر جيمس وبرس الا أنه انكر أخيرا أنه برجماتي ، وعلى الرغم من أن فكر كرولي كان مصافا صراحة في القلب البرجماتي ، الا أنه ظل حتى النهاية مؤمنا ببعض المطلقات المسيحية (٦٧) وظل أكثر الاصلاحيين الذين افادوا من الحجج البرجمانية دفاعا عن بعض الاصلاحات المفضلة ، ظلوا داخل اطار أخلاقي لو سار الى غايته المنطقية لتناقض مع التزام البرجمانية بالنسبية الأخلاقية والتاريخية (٦٨) ومع هذا فقد افادت البرجمانية يقينا كشرية

في الثورة ضد النزعة الشكلية . وكانت مساهمة البرجماتية حاسمة ومحددة بقدر ما كانت تلك الثورة رفضا لمفاهيم شكلية قديمة عن التقدم ، ومحاولة لفرض تصور أكثر حيوية ونشاطا .

ان البرجماتية التي حددها جيمس لم تتضمن فلسفة كاملة عن التاريخ أو التقدم . ذلك لأن اهتمامات جيمس كانت منصبية أساسا على موضوعات أخرى ، كما وأن الصور المختلفة للنزعة الشكلية التي عالجها لم تكن أساسا فلسفات تاريخ . بيد أن فلسفة جيمس تضمنت تفسيرات للخبرة والإرادة والصدق والتي كانت في جلورها تفسيرات أخلاقية ، ودعت كما أوضحت أجابته على « رسالة » آدمز ، بطرق محددة فلسفة مفتوحة وتقديمية عن التغيير التاريخي . وكانت فلسفته البرجماتية فلسفة تاريخية في محاولتها وضع أساس تصوري ناضج لدحض النزعة الصورية كالتي تعرضها « الرسالة » كما حاول تحديد مخرج من معضلة آدمز الخاصة بالانحلال ولكن مفهوم جيمس من التقدم ، على الرغم من حيويته ، لم يتطور بصورة كافية في القرن العشرين . وكان على آخرين -بخاصة ديوي وشارلس بيرد- أن يوسعوا ويطنبوا في الدلالات التقدمية للبرجماتية ويصوغوا من بداية جيمس فلسفة تركز على معلومات وأسانيد اجتماعية وتاريخية أكثر ، وعلى عقيدة في التقدم أكثر وضوحا وجلالة .

شغلت ديوي وبيرد بعد وفاة جيمس مسألة تحديد الأبعاد الاجتماعية والتاريخية للمذهب البرجماتي من التقدم ، كما وأن الثورة ضد النزعة الصورية فقدت طابعها الثوري بعد وفاة جيمس أيضا بفترة طويلة . فقد خفت الدافع إلى الإصلاح الذي ساد الحقبة التقدمية وذلك خلال الحرب العالمية الأولى والمقد الثاني من القرن العشرين ولكن ليقوى ويشدد ثانية خلال فترة الكساد . وأصبح المذهب البرجماتي من التقدم هو عقيدة كل الليبراليين الاصلاحيين خلال سنوات مياسسة النيوديل ، هذا على الرغم من انهم كانوا ينشدون أحداث تغييرات واسعة في النظام الأمريكي الرأسمالي ونظام الم شروع الحر بهدف التصدي للنزعة الجماعية الماركسية وإيقانها . يجليهم بالذكر أنه خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين اكتسب مفهوم التقدم على يد ديوي وبيرد صفات محددة ربما كانت تبدو غريبة في نظر جيمس ولكنها كانت في الأساس تطابق التصور العام الذي سبق له أن حجب معالجه في ردده على « رسالة » آدمز .

وهكذا وفي ضوء ما أسلفنا يبدو لنا تبادل الرأي بين آدمز وجيمس خلال عام ١٩١٠ صورة مصغرة تمكس حالة الانفصال التي باعدت بين الاتجاهات الشكلية للفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر وبين التصورات اللرائعية المعادية للشكلية في القرن العشرين . لقد كانت القضية هي نفس القضية

القديمة الخاصة بالاحتمية التاريخية فى مقابل حرية الإرادة ، والتي كانت
خلافًا فكريًا مألوفًا فى موطن العقل الأمريكى . ولكن حيث قدم جيمس
البرجمانية كمذهب يدعم الإرادة فإنه قدم فى الوقت نفسه مهربًا جديدًا من
منطق الجبرية ، وقدم أيضًا أساسًا فلسفيًا ونفسيًا جديدًا للعقيدة الأمريكية
التقليدية وإيمانها بالتقدم . وجدير بالذكر أن رد جيمس على « رسالة » آدمز
استهوى أعدادًا كبيرة من الأمريكيين، ذلك لأن التفسير البرجماني للتقدم
التاريخى لم يهـىء فقط إيمانًا صحيحًا للأفراد بجهود الماضى من أجل التقدم
والتطور الاجتماعى ، بل هـىء لهم أيضًا الضمان بأن مثل هذه الجهود
سوف تلقى جزاء ملائمًا فى المستقبل . وصادف هذا الضمان ترحيبًا
متزايدًا مع تزايد تعقيدات الحياة فى القرن العشرين .

ميراث التقدم

الثورة ضد النزعة الشكلية كانت علامة تحول كبير في الحوار الطويل بشأن فكرة التقدم والذي تار عنيها على شاطئ الاطلنطي في القرن الثامن عشر . ووجد ارضا خصبة غنية في الولايات المتحدة بوجه خاص ، ذلك لان حداثة الأرض والرغبة العارمة في خلق حضارة جديدة خلقا معيشا من الخبرات التاريخية الملائمة بصورة فريدة للتفسير التقدمي . وقد أخذت الفكرة في السنوات التالية تصبغ بلونها مناخ الفكر . وفي هذه الفترة قد هنري آدمز ووليام جيمس تفسيرا لهما . وهنا مر التقدم عبر ثلاث مراحل على الأقل متميزة : المرحلة العقلية (١٧٥٠ - ١٨١٥) والمرحلة الرومانسية (١٨١٥ - ١٨٦٠) والمرحلة التطورية (١٨٦٠ - ١٩٠٠) (١) .

ان فكرة التقدم التي سادت باكورة الفكر الأمريكي تعكس بصورة مباشرة الكون الميكانيكي الذي تحرر من الاسطورة ويخضع للقانون الطبيعي وهو الكون الذي عرضه العقليون طوال القرن التالي لظهور كتاب ديكارت « مقال في المنهج » عام ١٦٣٧ وكتاب نيوتن « اسس الرياضيات » عام ١٦٨٧ (٢) اكتشف نيوتن ان القوانين التي تحكم سلوك الاجسام الطبيعية يمكن وضعها في صيغة رياضية . وساعد هذا الاكتشاف على اقناع المتعلمين في عصره بان الطبيعة كلها يمكن ادراكها عقلا ، وهو الفرض الذي ساهم اكثر من غيره في صوغ فكرة التقدم بالصيغة الاولى التي ظهرت بها . وذاعت فكرة نيوتن مع التسليم بصدقها دون نقد ، والهيب اليقين النيوتني خيال القرن الثامن عشر برؤيا من امكانية التقدم نحو الكمال الانساني والاجتماعي . وهى الرؤيا التي تشبث بها الأمريكيون . وجاءت الثورة الأمريكية فكانت بدورها عاملا مساعدا على ذبوع المفاهيم التقدمية ، اذ وجد الجيل الثورى في الفكرة العقلية من التقدم اداة عقلية ملائمة لتغيير الوضع القائم .

ان المذهب العقلى اسم جنس يشير الى عدد من الفروض الصامدة عن طبيعة الكون ، والتي شارك فيها عدد من المفكرين خلال القرن الثامن عشر: مثال ذلك ان وليام بالي William Paley في كتابه نظرة الى شواهد المسيحية ١٧٩٣ حيث يشبه الكون بساعة كبيرة كل جزء منها يخدم هدفا خاصا وتعمل كلها سويا في تناسق وبأكبر قدر من الانتظام . وحدد الرب، الساعان الكوني الاكبر ، كل جزء وطبيعة عمله ، وكانت ارادة الرب هى نفس الهدف الذى يخدمه كل جزء من اجزاء الساعة ، وهكذا فان قدرات الانسان الاستبدالية هى صفة من صفات الله تستهدف انتجاز سلوك الانسان

والجزء من الآلة التي يتداخل معها الإنسان . وتتأثر الآلة فى جعلتها بميل
الجزئيات الصغيرة فيها ، ولهذا فان نشاط الانسان له دلالة اخلاقية كونية .
وبالتالى فان كل قدرة من قدرات الانسان على فهم الكون المحيط به اوضحت
قناة او سبيلا لاكتساب المعرفة الاخلاقية .

واكد المذهب العقلى على أن العقل البشرى اهل لفهم الكون واجاز للناس
أن يلائموا انفسهم مع الطبيعة وأن يستثمروا البيئة الطبيعية لتحقيق مزيد
من السعادة . وقال المذهب لقد نظم الرب الطبيعة عن ارادة وقصد وبهذا يمكن
للنشر ان يفهموها ويستخدموها لتحقيق رفاهيتهم . والعقل الانسانى كفاء
لاداء مهمة التعلم وتحقيق الاتساق مع قوانين الطبيعة والمبادئ الاخلاقية .
وقد منحت هذه القوانين والمبادئ بدورها هويتهم الطبيعية وحقوقهم
الطبيعية بالمثل . معنى هذا أيضا أن بالامكان قراءة مقاصد الرب جليلة
فى بنية الطبيعة . ولقد خلقت هذه الغروض الاساس للايمان بعقيدة التقدم
التي آمنت بها أيضا الغالبية من المثقفين الامريكيين خلال اعوام التكوين ، بما
فى ذلك الفلاسفة والسياسيين والعلماء من امثال توماس جيفرسون وبنيامين
فرانكلين وجون آدمز وجورج واشنطن ، وجوويل بارلو وتوم بين وديموى
دوايت وجوزيف بريستلى ، ودافيد رتنهاوس وفيليب فريتو وبنيامين رش
وجيمس ولسون . وريتشارد هنرى لى ودافيد رامزى وبنيامين باركسون
وشارلس ولسون بيل .

ويرتكز المفهوم العقلى للتقدم على مسلمة تقضى بأن قوانين الطبيعة
ثابتة غير متغيرة ويمكن اكتشافها بالعلم التجريبي وبالعقل السليم حين
نفيد منها لدراسة البيئة الطبيعية والتاريخ الطبيعى . وقبل أن الطبيعة
البشرية تحدث مرة الى الأبد (٣) . وذهب اصحاب المنهج العقل الى أن
دينامية التقدم تتغير وتتزود باطراد نحو فهم الانسان لنفسه ولمجتمعه
ولكونه . وذهبوا أيضا الى انه عن طريق دراسة الطبيعة واكتشاف قوانين
المالية فيها تنمو معرفة الانسان بالطبيعة البشرية (٤) ومع زيادة هذا الضرب
من المعرفة تتعاظم قدرة الانسان على صوغ الأشكال الاخلاقية والسياسية
فى اتساق مع النظام الذى اكتشفه فى الطبيعة . ويقف الجهل والعرف
البالى والمؤسسات القديمة التي تركز على ركائز لا عقلية وغير طبيعية
حائلا دون بلوغ الانسان الكمال . والتاريخ هو قصة اكتشاف الانسان
تدرجيا لقوانين الطبيعة والتقدم هو ترجمة ذلك الاكتشاف الى تنظيم متناغم
للحياة البشرية .

ولم تتغير بنية الطبيعة . فكل فئة وكل كيان فى الخلق له اصله فى الازل
عند الرب وهو أساس بناء الكون . وهذه الصورة الاصلية للكون مقدمة

بصورة لانهائية ومتكاملة الى اقصى حد و'فئصادية تماما . معنى هذا ان الطبيعة ليس فيها زيادة عن الاقتصاد والضرورة وأن تباین الانماط فى الخلق عمل مقصود وثابت ويحمل كل كائن بصمات الخالق الذى وضعها فى سلسلة الكون العظمى ، وهى الاستمرار المسالفة فى القرن التاسع عشر للدلالة على تنظيم الطبيعة للحياة . ونلاحظ أن امكانية اقتراض نوع من النبات او الحيوان او تطور إى منهما عن اشكال أولية تتناقض مع اقتراض الخلق الخاص وهو الغرض الذى ترتكز عليه سلسلة الكون العظمى وهو مايعنى بالتالى أن مفكرى القرن الثامن عشر قد غفلوا من النظرة التطورية للطبيعة . (٥) لقد كان التغيير فى الزمان حقيقة واقعة ولكنه كان تغيرا نشوئيا وليس بنيويا . وكان من المعروف أيضا التحولات النوعية والطفرة ولكنها لم تكن تعنى التطور المستمر الخالق . فالطبيعة سلم هرمى وليست عضوية : « ان الفكرة المقبولة عن وجود سلسلة عظمى للوجود تعنى ضمنا أن اى شىء لا يمثل جزءا من نوع قائم وموجود لن يجد مكانا له فى سلم الطبيعة الذى شغلت درجاته ولا مكان فيها لجديد » (٦) .

بيد ان هذه النظرة الاستاتيكية داخل الطبيعة لم تحل دون وجود نظرية تقدمية الى التاريخ . بل على العكس من ذلك اذ ان التصور العقلى عن الطبيعة اكسب فكرة التقدم معنى امتزج مع الحاجات السياسية الامريكية المعاصرة ومع المثل العليا الناشئة لليبرالية البرجوازية . فالتقدم كما عرقه الامريكيون اثناء وبعد الثورة كان يعنى أولا تحقيق طبيعة بشرية متحررة من نير الاقطاع والاستعمار . وایان جيفرسون هذا بوضوح فى اعلان الاستقلال حيث ترجم المثل العليا البديعية عن الحياة والحرية والسعادة الى قانون عقلانى للتاريخ . وقدمت عبارة جيفرسون موجزا واضحا للمعايير الاخلاقية التى يمكن للناس فى عصره ان يستعينوا بها لتقييم التاريخ . وبعد سنوات راجع جيفرسون نص اعلان الاستقلال ونظر اليه باعتباره محاولته لبيان الحقائق التى لم تكن جديدة ولا مثيرة للدهشة وانما كانت فقط تعبر عن « الفهم المشترك للموضوع فى عبارات بسيطة واضحة وبالتالى تستلزم التسليم والتصديق .. » ولم يكن المستهدف هو اصابة المبادئ او المواقف ولا محاكاة شىء سابق بذاته . وانما كان المستهدف ان يكون اعلان الاستقلال تعبيرا عن العقيدة الامريكية وبالتالى فان كل سلطانه يرتكز على الوجدان المتناغم وقتذاك ، سواء تجلى فى احاديث او رسائل او مقالات مطبوعة او كتب اولية ذائعة مثيل كتب ارسطو وشميشيرو ولوك وسيدنى وغيرهم . (٧)

وكان جيفرسون على صواب اذ بينما لم يتفق كل معاصريه على ضرورة الثورة ، اتفقوا جميعا على المبادئ التى استند اليها لتبرير الانفصال عن

بريطانيا العظمى . لقد اتفق هؤلاء الامريكيون الذين امرؤوا عن ايمانهم بالتقدم - ومنهم كل مفكرى العصر العظام - اتفقوا على أن التقدم يعنى فى النهاية الاقتراب من السعادة البشرية . (٨) بيد أن السعادة اتخذت تعريفا مغلايا أنها لم تكن مجرد لذة طبيعية أو نشوة نفسية ، بل كانت ادراكا عقليا للأمة الوضع الانسانى داخل نظام الطبيعة . (٩) والسعادة ، وبالتالي التقدم ، كلاهما مستمد من تحقيق الانسان لمقصد الرب وتدييره . وعلى الرغم من الجدال الحاد بشأن خصائص هذه الغاية الالهية وعما اذا كان بالإمكان تحقيق السعادة فعلا إلا أنه كان هناك خلاف واضح حول القضية الأساسية التى تقول أن التقدم ، مقيما بالسعادة ، يعنى اشباع وتحقيق القدرات التى منحها الرب للانسان ، أكثر مما يعنى خلق بعد انسانى جديد .

لزم من هذا بالتالى أن تحقق الطبيعة البشرية كان يعنى الالتزام بقوانين الطبيعة الخاصة بالانسان . فالتناس بحكم اصلهم الطبيعى المشترك لهم حقوق معينة خاصة بالسلوك ، ولا يمكن أن ينتهكها انسان أو مجتمع آخر . والملاحظة كما عبر جيفرسون وتوماس بين أن التصور الأمريكى للحقوق الطبيعية غلب عليه أساسا طابع السلب أو النفى ، إذ حرص الثوريون على تحريم أنواع بذاتها من الانتهاكات - مثال ذلك الفرض التصفى للضرائب - وكانوا فى هذا أكثر حرصا من بيان واجبات والتزامات المواطنين الافراد بيد أن هذه النزعة السلبية ذاتها تعطى مفتاحا هاما للمفهوم العقلى عن التقدم : إذ قيل ينبغي أن يتبع التقدم بصورة طبيعية بناء المؤسسات السياسية والاجتماعية التى اعطت المواطنين الافراد بحكم صيغتها ووظيفتها اعظم حرية لممارسة حقوقهم الطبيعية . وأصبح التاريخ فى ضوء هذا الفهم قصة معرفة الانسان بصورة بطيئة تقدمية ، حقيقة انسانيته ، وأصبح التقدم بهذا المعنى النية الخاصة لخالق الطبيعة .

وجدير بالذكر أن تأكيد هدف تقدمى خاص لأمريكا كان ينظر اليه فى ضوء الظروف المميزة لطبيعة العالم الجديد . فقد شن عديد من الفلاسفة وعلماء الطبيعة فى أوروبا فى منتصف القرن الثامن عشر هجوما على العالم الجديد وزعموا أن مناخ أمريكا وبيئتها النباتية والحيوانية سيئة ودون المستوى ، وهنا بدأ المثقفون الامريكيون يعاودون دراسة البيئة الأمريكية ، وانتهوا من دراستهم الى أن أمريكا لا تتمتع فقط بميزات سياسية فريدة بفضل ابتعادها عن أوروبا ثلاثة آلاف ميل بل تتمتع ببيئة غنية كفيلا بأن تحقق هدف الخالق . حقا لقد كانت الطبيعة فى أمريكا مختلفة عنها فى أوروبا ، ولكن الامريكيين وجدوا فى هذا الاختلاف أساسا يقيمون عليه صيغة أمريكية للتقدم .

وجاء الهجوم أساسا من ثلاثة فلاسفة فرنسيين - بفون Buffon
 وأبى رابنال Abbé Raynal ومونتسكيو Montesquieu ومن
 الرحالة والعالم السويدي بيتركالم Peter Kalm وجمع الناشر الفرنسي
 كورنى دى بوكز ماقدموه من نقد ونشره (١٠) وعلقوا جميعا على ندرة السكان
 فى شمال أمريكا قبل استعمارها وعلى انحطاط مستوى الهندى الأمريكى
 بدينيا ومعنويا بالقياس الى البيض الأوروبيين (فالهنود أقل شعرا ويكشفون -
 حسب رأى الناقدين - عن عدم نضج وقصور جنسى) وقسوة المنساج
 وبرودته ، وصغر حجم الحيوانات فى أمريكا . وأمدت ملاحظاتهم جميعا ،
 فيما عدا مونتسكيو ، لتشمل الآثار الضارة المتوقعة من هذه البيئة والتي
 ستصيب المجتمع الأمريكى ، ووصف بفون بوجه خاص أمريكا والأمريكيين
 بعدم التحضر والتخلف فى كتابيه « نظرية الأرض » (١٧٤٩) و « أحقاب
 الطبيعة » (١٧٧٩) هذا على الرغم من تسليمه بأن بعض التحسن بدأ يطرا
 على المجتمع الأمريكى . بيد أن بفون الذى جمع بين النقد البيولوجى
 والاجتماعى ، كان لا يزال يؤمن بأن المناخ والحياة الحيوانية والثقافة فى
 أمريكا أدنى بكثير من مثيلاتها فى أوروبا .

وطبعى أن هذا الهجوم يمثل لعة فى نظر الأمريكيين المتزين ببلوانهم
 وساءلوا عن رأى العقليين فى التوايى التعقمية التى يوحى بها تركيب الطبيعة
 وتصدى لهذا الهجوم أساسا فرانتكين جيفرسون ، وبنيامين رش وجون
 بارتراى ووليام بارتون وجون آدمز الذين كشفوا عن موهبة وعلم واسع .
 ودفعوا بأن الطبيعة ليست دون مثيلتها فى أوروبا بل أنها تتميز عليها بأنها
 جديدة وغنية ، فضلا عن أنها أيضا تمثل هونا كبيرا للحضارة التى ستزدهر
 مستقبلا . وأشار فرانتكين الى هذا كله فى كتابه « ملاحظات عن زيادة
 الجنس البشرى » (١٧٥٥) اذ يبين أن معدل النمو السكانى فى المستعمرات
 قد تجاوز مثيله فى أوروبا ، وتنبأ بأن قوة عالمية كبرى سوف تولد مستقبلا
 فى شمال أمريكا .

وأعلن جيفرسون فى كتابه « ملاحظات على ولاية فرجينيا » (١٧٨٥) عن
 تحديه السافر لما زعمه بفون عن أن الطبيعة فى أمريكا متدهورة ومتحالة .
 وذلك بأن قدم فى كتابه خريطة بين فيها تفوق حيوانات أمريكا على حيوانات
 أوروبا حجما ووزنا . وأكد أن « الإنسان هنا ليس استثناء للقاعدة العامة » .
 واستطرد جيفرسون ليؤكد مساواة ، أن لم يكن تفوق ، الأمريكيين الأصليين ،
 الحمر والبيض ، على سكان أوروبا . وقال أن أمريكا تفرز حاجتها من
 الباقرة فى اللحم والثقافة ، كما أن سكانها يعزايديون بمعدل ملحد ، اذ أن
 فرجينيا وحدها سوف تضم ما يقرب من ستة أو سبعة ملايين نسمة
 خلال قرن واحد . وكشفت حرب الاستقلال عن أن القوى الدافعة
 للحضارة بدأت تنتقل الى الولايات المتحدة . وأشار جيفرسون

واحساس الرضى بغيره - ان بريطانيا فقدت كثيرا من قوتها: « ان الروح التى تشن بها الحرب هى المثل الوحيد امام أعيننا ، وهذا ليس وليدا شرعيا للعلم أو للحضارة ، ان مجددا كله بدأ يميل سريعا الى الغروب . لقد سحرت فلسفتها القناة ، وعبرت حريتها المحيط الاطلسى وبدأت هى نفسها ! تعبر الطريق الرهيب الى التحلل الامر الذى لا يمكن التنبؤ بنتائجه » (١١) .

والملاحظة ان كلا من كتاب فرانكلين « ملاحظات » وكتاب جيفرسون « ملاحظات على فرجينيا » انما تم تأليفهما بهدف التصدى لاتهام الطبيعة فى أمريكا بالانحطاط . كذلك فان أجزاء من كتاب آدمز « دفاع عن دستور حكومة الولايات المتحدة الأمريكية » (١٧٨٧) وكتاب بنيامين رتش « دراسة من مناخ بنسلفانيا » (١٧٩٠) والعديد من المقالات الصادرة فى Transactions of the American Philosophical Society خلال التسعينات من القرن الثامن عشر، والتى كتبها وليام بارتون ودافيد رتنهوس ونيكولا كولون وغيرهم . اتفق كل هؤلاء الكتاب على النتيجة التى انتهى اليها دكتور وليام كورى ، عالم انطبعة فى فيلادلفيا ، والذي حاول عام ١٧٩٢ أن يبين أن الطبيعة فى أمريكا فريدة فى غناها وخصوبتها وأن مزاياها المناخية والعضوية لها نتائج هامة ومباشرة على المجتمع : « ان أمريكا الشمالية هى المكان الوحيد فى المعمورة الذى يمكن للانسان أن يعيش فيه آمنا ويستمتع بكل المزايا التى بخولها له حقه الطبيعى » وانتهى كورى الى نتيجة يردد فيها رأى هكتور سانت جون دى كريفيكور . Hector St. John de Crevecoeur فى كتابه « رسائل من مزارع أمريكى » (١٧٨٢) : « حقا لن نجد هنا أى مظهر من مظاهر البلذخ والاسراف ولكن تتوفر هنا ضروريات الحياة ومتطلباتها نحن كرامة الانسان مصونة ، ويستمتع الانسان بكل الحرية التى يستحقها ذلك لانه هنا عضو فى حكومة بطيعها ، وهو واضع القوانين التى تحكمه سواء بشخصه أو من طريق ممثلين له تحملوا هذه المسؤولية بناء على اختياره » (١٢) .

ان فكرة التقدم المدعومة علميا والتى سادت فكر العقليين كانت متسقة بوجه عام مع انجليكانية ريبوريتانية القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهو اتساق شجع قبول المسيحيين الأمريكيين للاكتشافات العلمية (١٣) وعلى الرغم من أن كثيرين من العقليين ، وبخاصة المناصرين لمذهب التاليه الطبيعى Deism ، اختاروا رفض العقائد المسيحية التقليدية ، والنزعة الغائبية التقليدية ، الا أن هذا الرفض لم يكن نتيجة الشكوك الكهنوتية عن العلم . لقد ناصر فرانكلين وجيفرسون ورش وبرايتلى المفهوم العقلانى عن التقدم ولكنهم على خلاف بين Paine وجدوا ان العلم والعقل لا يقتضيان رفض تراثهم المسيحى كلية ، بل زودتهم المسيحية بمذهب أخلاقى ميسون . يمكن ان تتفق أهدافه الغائبية مع مناهج ونتائج العلم . واستطاع العقليون

عن طريق الجمع بين الأخلاق المسيحية التقليدية وبين العلم الحديث أن « يقرأوا في الظروف والأوضاع الخاصة بأمريكا الدور لأرادة الرب ان مثل هذه القارة الشاسعة والخصبة مالم يكن مصيرها الرخاء الذي تنعم به البشرية فلا بد وأن الخالق فقير على نحو لا يتصوره عقل » (١٤) .

أما كيف امتزج العلم العقلاني والطهر المسيحي والسياسة الجمهورية والنظرة المبكرة الى البيئة الأمريكية ومزاياها الطبيعية لدعم فكرة التقدم فهذا مانجده واضحا في كتاب بنيامين رش « ثلاث محاضرات عن حياة الحيوان » (١٧٩٩) فهو من ابلغ الكتب التي عبرت في القرن الثامن عشر عن نزعة التفاؤل العقلية . يسوق حججه على أساس ان الأديان استشارت بوجه عام قوى الحس واستأصلت الأهواء من الحياة الحيوانية للانسان كما سميت بقوى الفهم والادراك . ووجد رش ان المسيحية « حافز » كبير بل هي أقوى « حافز » بالقياس الى الأديان الأخرى ، وأن المناطق المسيحية في العالم (وبخاصة بريطانيا العظمى والولايات المتحدة) عرفت كيف تفيد ذلك في مجال الصحة والحياة . وتشهد الحياة الأمريكية على أن النفع والحرية كانا النتاج الطبيعي لهذا :

« هناك وحدة لا تنفصم بين السعادة الأخلاقية والسياسية والطبيعية ، وإذا صح ان الحكومات النيابية هي أصلح الحكومات للفرد وللرخاء القومي اذا فهي بالتالي أكثر صلاحية لحياة الحيوان . بيد أن هذا الرأي لا يركز على استدلال من العلاقة التي تربط حقائق الموضوعات ببعضها البعض . ان حقائق كثيرة تثبت ان الحياة الحيوانية موجودة بكميات أكبر ومنذ امد أطول في الولاية المستنيرة السعيدة ولاية كونكتيكت ، التي عاشت فيها الحرية الجمهورية ولا تزال منذ أكثر من مائة وخمسين عاما ، وهي بثروتها تلك تفوق أي بلد آخر على سطح الأرض » (١٥) .

واستطرد رش في استدلاله قائلا : اذا كانت البيئة الطبيعية في أمريكا علامة على أن الله جباها برضى خاص فان الأمر نفسه يصدق كذلك على استجابة الطبيعة آزاء مؤسسات وايدولوجيا المنطقة ، ونظرا لأن الله مسيحي وجمهوري اذا فان الحياة الحيوانية سوف تزدهر في بلد مسيحي جمهوري أكثر من أي مكان آخر .

هذا الدور الفكرى السعيد الذي اتسمت به النزعة العقلية الجمهورية المسيحية عند رش دعمت الإيمان في المصير التقملي لأمريكا الذي استمر طويلا بعد أن انتهى الجدل بشأن مزاعم انحلال العالم الجديد . وكرر جيفرسون حديثه عن التقدم الذي سبق أن رددته في شبابه وكان ذلك في عام ١٨٢٤ أي قبيل وفاته بعلمين وبمناسبة الذكرى السنوية

الخمسين لتوقيع اعلان الاستقلال . وقد قال جيفرسون مستبقا فرض الحدود
اللى تحدث عنه فيما بعد فردريك جاكسون تيرنر وحقق بحديثه شهرة
كواحد من اعظم مفسرى التاريخ الأمريكى .

« لننزع المراقب الفلسفى يبدأ رحلة من المناطق البدائية فى جبال روكى
ويتجه شرقا نحو الساحل . سيشاهد أكثر المراحل بدائية للترابط والعيش بدون
قانون سوى قانون الطبيعة ، والكساء الوحيد الذى يغطون به انفسهم هي
لحم وجلد الحيوانات البرية . ثم يشاهد بعد ذلك الجماعات التى تعيش
على الحدود فى حالة رعوية يربون حيوانات اليفة تمويزها عن الصيد . ويتلو
حؤولاء مواطنونا الذين يعيشون حياة شبه بربرية ورواد تقدم الحضارة .
وكلما تقدم يلتقى بمراحل متقدمة من الحياة الانسانية الأكثر ارتقاء .
يشهد أكثر المدن ارتقاء وتقدم فى الموانئ على ساحل البحر . ويعسادل
هذا فى واقع الامر عملية مسح زمنية لتقدم الانسان من طفولة الخلق حتى
يومنا هذا . لقد بلغت الواحد والثمانين من العمر ، وولدت حيث أمشى الآن
فى السلسلة الاولى من الجبال القائمة داخل البلاد . وشاهدت مسيرة
الحضارة هذه تتقدم من ساحل البحر ، عابرة فوقنا اشبه بسحابة ضوء ،
وضاعت من معارفنا وحسنت وضعنا حتى أصبحنا الآن أكثر تقدما هنا من
موانئ البحر وقتما كنت فيها صبيا . أما أين سيتوقف هذا التقدم فهلسنا
مالا يستطيع احد ان يتنبأ به . ان الحالة البربرية آخذة فى التراجع أمام
الخطوات الثابتة للتحسن ، وأنا على ثقة من انها سوف تختفى من على الأرض
مع الأيام (١٦) .

ولا ريب فى أن التفسير التقدمى للتاريخ لم يكن افتراضا أمريكيا أصيلا
ذلك أن فلسفة التقدم التاريخى كانت إحدى انجازات عقل التنوير فى فرنسا
وانجلترا ، وقد تأثر المفكرون الأمريكيون كثيرا بأصحاب النظريات التقدمية
على اختلافهم من أمثال جون لوك ووليام جودوين وآدم سميث وبرنارد دى
فونتينيل والمركيز دى كونفرسميه وأبيه دى سانت بيير وفرانسوا جان
شاتيلوسكى ونديس ديديرو (١٧) . وكان الأمريكيون علاوة على هذا مدركين
تباين التفسيرات ، وعرفوا بالتالى الحجج المناقضة للتقدم التى يرددها
حياة النكوص التاريخى من أمثال بون Buffon وراينال . وكانوا
واعين أيضا بكتابات دافيد هيوم وأدموند بيرك وجان جاك روسو التى كانت
النظرة التقدمية للتاريخ فيها مجرد تفسير واحد ضمن تفسيرات أخرى
ممكنة .

ولقد كانت فكرة التقدم ملازمة تماما للأمريكيين لأسباب عديدة كما تفوقت
على كل النظريات المناقضة فى تفسير التاريخ . أولا اعتاد الأوروبيون طوال

قرون ان ينظروا الى العالم الجديد كمجال شاسع وغريب يقدم الكثير من
الخيالات عن الكمال والانساق البشرى . فالاساطير والخرافات القديمة عن
جنة موعودة على الارض والتي ظلت نائمة فزونا طويلة. ثم بعث فيها الحياة
مع فكر عصر النهضة ، ففرت الى الخيال من جديد مع اخبار اكتشافات
كولومبس . ان اساطير الاطلنطيس واركايا وعدن والجزر السعيدة والتي
يرجع تاريخها الى الاغريق والرومان بدأت تداهب الخيال وتمعطى احتمالا
بتحققها فى الواقع .

» فى عام ١٤٩٣ اشرق فجر العالم الجديد على الخيال الاوروبى فى
صورة جزر قليلة زاخرة بالسعادة والمتعة كل منها أشبه ببستان خاص
مستقل جدرانها تحف بجنة ارضية او كوخ سعادة طافية او بستان الشباب
والربيع « (١٨) وتصور توماس مور مدينته الفاضلة « اليوتوبيا » عام ١٥١٦
فى أمريكا . وتخيّل عديد من المفكرين الاوروبيين ان العالم الجديد يضم
غرائب مثل الدورادو El Dorado. او مدينة الذهب ونبم
الشباب او على الأقل المعبر الى ثروات الهند الخرافية . وحولت كل
هذه الخيالات العالم الجديد الى تصور عن المستقبل كله أمل وسعادة .
واذا كانت قد سادت احاسيس واقعية عن العالم الجديد بعد ثلاثة قرون
من الاستيطان ، الا أن موقف الامريكيين من انفسهم ونظرتهم الى مستقبلهم
كان ولا شك متأثرا للغاية بنزعة التفاؤل التى نظروا بها طويلا الى حياتهم
ومشروعاتهم المستقبلية .

ولقد كان فكر البيوريتانيين عاملا آخر. اسهم فى دعم التقليد التقدمى
فى أمريكا . فعلى الرغم من أن مستوطنى خليج ماساتشوسيت كانوا واعين
تماما بالخطيئة الاساسية والاولى للانسان الا أنهم اعتقدوا ان الله قد
اختار أمريكا لتكون مرحلة على الطريق لبعث زيون Zion واختارهم
هم لاداء هذا الدور الأخير فى دراما التاريخ المسيحى . واعتقدوا ان الوفاء
بارادة الرب وتحقيقها رهن بنجاح هذا الدور . ونذكر هنا ما قاله جون
ونثروب فى محاضرة له القاها على مسامح رفاقه المهاجرين على منظم
سفينة ارابيلا عام ١٦٣٠ « ان انظار العالم كله مسووف تتابع الجنازات
البيوريتانيين التى ستكون أشبه « بمدينة فوق تل » لبحاكيها كل العالم
المسيحى » . ولقد تحدد احساس مستوطنى خليج ماساتشوسيت بانهم
مبعوثو العناية الالهية فى ضوء فهمهم لمعنى استيطان أمريكا . واذا كان
المستوطنون الذين وفدوا بعد ذلك لم يشاركوا البيوريتانيين احساسهم
الاول بعمق الحماس الدينى ، الا أن فكرة الدلالة الالهية لاستيطان أمريكا
كانت قد رسخت قبل نهاية القرن السابع عشر واضحت عادة عقلية لها
قوة البقاء ولهذا إستمرت زمنا طويلا .

هناك مصدر آخر أسبغ على قصة الاستيطان دلالة عالية . ونعنى بهذا الاعتقاد بأن الحضارة تأخذ مساراً نحو الغرب وهو الاعتقاد الذى رُسِنَ عميقاً فى التراث الاسطوري والذى بعثته النهضة من جديد . اذ أن أركاديا واطلانطيس والجزر السعيدة كانت جميعها فى الغرب . وكهـان البشرى بهذا التراث الاسطوري يزعمون فى القرن الثامن عشر بأن أمريكا هى المجال الذى سوف يتحقق فيه كل هذا . وسبق أن كتب الأسقف جورج باركلي من أمريكا عام ١٧٢٦ ما يلى :

طريق الامبراطورية يتجه نحو الغرب
ولقد انتهت الفصول الأربعة الأولى
وسوف تختتم الدراما بالفصل الخامس
وآخر الفصول أسمى ما أنتجه الزمن (١٩)

وفى منتصف القرن كان كثير من الأمريكيين ينظرون الى حضارتهم فى ضوء هذا الكلام . وأشار أحد الرحالة الذى جاب المستعمرات الوسطى خلال الحرب الفرنسية والهندية : « هناك فكرة غريبة وخيالية استقرت فى عقول عامة البشر تقضى بأن الامبراطورية تأخذ مسارها نحو الغرب . ويتطلع كل انسان فى لهفة الى تلك اللحظة عندما تكون أمريكا ماثلة للقانون لبقية العالم » (٢٠) ولا ريب فى أن هذه الفكرة وامثالها أسهمت فى دعم احساس سكان المستعمرات بأن لهم مصيراً منفصلاً وفريداً قبل الثورة .

وظهرت بعد الثورة تصورات أخرى عن التقدم ساعدت الأمريكيين على تحديد هويتهم ومكانهم فى التاريخ . مثال ذلك أن ريتشارد برايس Richard Price صديق فرانكلين الانجليزى رأى الثورة عام ١٧٨٣ فى الضوء التالى : « لعلنى لا أتجاوز الحقيقة اذا قلت أن الثورة الأمريكية أهم خطوة على طريق تقدم البشرية بمد ظهور المسيحية » (٢١) وسار فى نفس الاتجاه تيموثى دوايت الذى نظم قصيدة طويلة بعنوان Green field Hill (١٧٩٤) يؤكد فيها أن الحضارة مسارها نحو الغرب ويعرض تصوره عن المستقبل :

مرحى بك أيها العالم الفرى الذى جئت بتدبير من الرب
أنت مثال مشرق مساطع ومجدد للبشرية
سرعان ما يجتاز ابتائك البلاد طولا وعرضا
وينشرون على شواطئ البامسفيك وطنهم
وينقلون قانونهم وعقيدتهم وأخلاقهم وفنهم
وينشرون الحربى لتشمل كل بحار آسيا (٢٢)

Joel Barlow

وسار على نفس الدرب أيضا الشاعر جول بارلو

الذي ألف قصيدة بعنوان The Columbiad (١٨٠٧) يقدم فيها عرضا تاريخيا ابتداء من اكتشاف كولومبس حتى هجرة اصحاب الامال العريضة والاحلام الجميلة في أمريكا ، ثم اعصار الثورة وضغوطها ، ويختتمها بنحن موجه الى « امجاد أمريكا في المستقبل » . وتلخص القصيدة ثقة الأمريكيين المفرطة بإمكانهم في مسيرة التاريخ المتقدمة صوب الكمال .

علاوة على هذا فان السرعة التي تمت بها عملية تجاوز الحدود والاستيطان جعلت فكرة التقدم ملالمة تماما لتاريخ أمريكا . ذلك ان المائة عام بين ١٧٠٠ و ١٨٠١ وهو عام انتخاب توماس جيفرسون كنائب رئيس لولايات المتحدة شهدت تحول عدد من المستعمرات الصغيرة الهشة التابعة على الساحل الشرقي لشمال أمريكا الى امة مزدهرة مستقلة تضم اكثر من خمسة ملايين نسمة وتقف على مشارف امبراطورية جارية باتساع القارة كلها . وتحدثت الخبرة الأمريكية خلال هذه السنوات المائة بفضل عناصر محددة تتمثل في نمو المدن الأمريكية وتطور التجارة والنقل على امتداد القارة ، وارتفاع مستوى المعيشة بصورة مطردة وسرعة التحول الاجتماعي ، وظهور حس بالقومية الأمريكية دعمته حرب الاستقلال . وبدت النظرة التقدمية الى التاريخ نتيجة لذلك ، وكما قال جيفرسون من اعلان الاستقلال « الفهم المشترك من الموضوع » ولا ريب في ان كل من عرف المعنى الاخلاقي للتاريخ وتعلمه من دراسة البيئة الطبيعية والتحولات التي منعمها الناس فيها سوف يجد ان التاريخ الأمريكي اصدق نموذج للتقدم .

واخيرا فان تحقيق الاستقلال والنجاح في اقامة حكومة جديدة كان له اثره الكبير في تحويل المفهوم العقلي عن التقدم الى عقيدة واقعية بين متقفي البلاد . ووجد الاستقلال تبريرا له في ضوء مفهوم التقدم . وقد قال توم بين ان أمريكا في السبعينات من القرن الثامن عشر كانت « نقطة فقط في العالم السياسي ، حيث يمكن ان تبدأ منها مبادئ الاصلاح الشامل للعالم » (٢٣) ولعل الحجة الاساسية التي ارتكز عليها « الفهم المشترك » عنده - واحد اسباب تأثره القوي كلعابة ثورية - اعتقاده ان الانفصال عن بريطانيا مسألة ضرورية ضرورية مطلقة ، ذلك لان الشعب الأمريكي بدون الاستقلال لن يستطيع التقدم وفق « معدله الطبيعي » .

« نحن الأمريكيين ، نملك القوة والقدرة على ان نبدا العالم من جديد . ان العالم لم يشهد موقفا مماثلا منذ ايام نوح حتى الآن . ونحن نقف على عتبة ميلاد عالم جديد ... لم تعرف أمريكا بعد معنى الوفرة والرخاء ، وعلى الرغم من ان ما حققته من تقدم لا نظير له في تاريخ الاسم الا انها لا تزال

فى دور الطفولة بالقياس الى ما يمكن ان تحققه ، ولهذا فأجدر بها أن تمتلك بين يديها كل السلطات التشريعية » (٢٤)

وبعد مضى ثلاثة عقود على استقلال أمريكا ، وبعد أن خرجت أوروبا من الحروب النابليونية كتب توماس جيفرسون الى صديقه الجديد ومنافسه القديم جون آدمز قائلا « ان قدرنا أن تكون حائلا دون مودة الجهل والبربرية . ان أوروبا القديمة سوف تعتمد علينا ونحملها على كاهلنا وتمرج بجانبنا تحت وطأة شباك القساوسة والمسلوك . ترى ماذا سنكون عندما تصبح القارة الجنوبية تحت سيطرتنا . وما هو الموقف الذى سنكفله بقوة حليفة للعقل وسندا للحرية فى العالم » (٢٦)

(ب)

على الرغم من ان مظاهر الافراط التى ميزت الفترة النابليونية كانت ابدانا بموت فلسفة المذهب العقلى التى ارتكزت عليها نظرة التقدم عند الثوريين ، الا أن زوالها لم يقوض دعائم الايمان الأمريكى سواء فى مبادئ الاعلان أو فكرة التقدم . بل على العكس من ذلك فان الثورة الرومانسية ضد عقلانية التنوير قدمت أساسا جديدا ورحبا للعقيدة الأمريكية عن التقدم ، وهى العقيدة التى أصبحت واسعة الانتشار وديمقراطية فى نصف القرن الثانى لعام ١٨١٥ . ولم يعد التقدم عام ١٨٦٠ مجرد تعبير عن رأى مفكر متوحد بل عقيدة الأمريكى العاوى تعكس إيمانه وتقييمه للتأرر . ومعناه . بيد ان انتشار ورواج فكرة التقدم أدى الى اكتسابها دلالات بعيدة عن الصورة العقلانية الاولى . (٢٧)

وحدث التغير نتيجة عدد من العوامل . اول هذه العوامل أن تحول أمريكا الى عملاق قارى وصناعى خلال الفترة المتوسطة كان مادة جديدة للاحصاءات ومشجعة لكل أصحاب النظريات التقدمية ، وخلق هذا التحول أيضا تولرا جديدا بين المفاهيم الزراعية والريفية عن الحياة الطيبة وبين التعريفات الصناعية والتجارية الجديدة . وأدى التوسع فى الديمقراطية السياسية من طريق اتساع حركات الإصلاح الاجتماعى الى حدوث تغيرات هامة فى حياة وتوقعات الجمهور العاوى ، وأخذ التقدم بالتالى دلالات ديمقراطية جديدة . ونشأ عن اتساع الحدود صمام أمن سيكولوجى واقتصادى للتوترات المتزايدة فى حياة المدن فى الشرق . رارتبط ظهور انحس الحاد بالقومية الأمريكية ارتباطا وثيقا بالتطورات التى حدثت داخل البلاد ، وغيرت من تصور الفرد لنفسه ولمصيره . وأدى التقدم فى التعليم العام وفى تكنولوجيا المواصلات الى وضع الاخبار التفصيلية عن أحداث

اليوم بين يدى كل انسان مما أدى بالتالى الى رفع مستوى الوعى العام بالتغير التاريخى . ودفع كل هذا الى انتشار وتعديل فكرة التقدم مما مكن آرثر اكيرك Arthur Ekirch المؤرخ الرائد لهذه الفكرة ، من أن يصل عام ١٨٦٠ الى نتيجة تقول « ان فكرة التقدم كانت أكثر الفلسفات الأمريكية رواجاً وأكثرها أساقاً مع أفكار العصر واهتماماته » (٢٨)

نتج عن هذه الخبرات القومية المتباينة بعد ١٨٨١ نتيجتان جديدتان مرتبطتان بفكرة التقدم الموروثة ساعدتا فى النهاية على تقويض دعائهما العقلية .

أولاً : أحس الأمريكيون خلال الفترة الوسطى بثورة جماعية ضد جوانب معينة من الماضى الاوروبى والسابق على الثورة . وكان طبعياً بعد ظهور النزعة القومية ومكلا لها أن تكون لهذه الثورة أبعاد كثيرة، إذ كانت تعنى نفاد صبر الأمريكيين بالأوضاع الاجتماعية او القيود الفكرية التى ليست لها جذور فى التربة الوطنية الأمريكية . بعبارة أخرى فان القوالب الأدبية والأطر الفلسفية والمذاهب الدينية والطرز الفنية والممارسات الساسية والعادات والتقاليد الاجتماعية ، كل هذه كان لابد وان تنسحق مع الحس القومى لمصير ديمقراطى مريد . وتولد عن هذا المطلب عداء تجاه قوالب وأشكال محددة من التقاليد ، حتى أن سير هنرى جيمس لاحظ عام ١٨٥٤ أن « الفكرة الديمقراطية ... ثورية وليست تقويمية ، أنها وليدة الانكار . وظهرت الى الوجود عن طريق انكار المؤسسات القائمة . فقد استهدفت أساساً هدم العالم القديم أكثر مما استهدفت كشف الجديد » بيد أن جيمس اعترف بالجوانب الإيجابية التقدمية لهذا الرفض للتقليد ، ذلك لان محك التقدم عند الأمريكيين قبل الحرب الأهلية كان تعبيره من مطالب وتطلعات أمريكية فريدة . ولم تكن صور التقدم التى تحمل طابع السلطة الأوروبية صوراً ملائمة ، وبالتالي كانت مرفوضة . وأصبح التقدم بالنسبة للأمريكيين ليس بتحقيق ما هو تقليدى والمعايير الثقافية المسبقة ، بل أشباع حاجة او مطلب انسانى ندره مباشرة . ولهذا ختم جيمس مقالته بعبارة تقليدية فى عصره : « انى مقتنع بأن لاشئ سوى تطبيق وتوسيع المبدأ الديمقراطى .. هو الشئ الضرورى لتحقيق الحياة الإلهية على الأرض . وإقامة عصر عظيم امتداداً لكل التاريخ ويكون مصداقاً ليوم السبت او الراحة وتمجيذا وختاماً لاسبوع الكدح والمعاناة عوضاً عن خبرة الماضى لدى الإنسان » (٢٩)

النتيجة الثانية اللازمهمن النظرة الرومانسية الى التقدم مشتقة من الأولى ومكملة لها : التقدم فى أساسه ظاهرة فردية وليس ظاهرة نوعاً وطبقة أو مؤسسة . فالانسان الفرد هو مفتاح الإصلاح التاريخى ، ولقد بدأت كل إمكانية للتقدم برفع روح الفرد ووجدانه وأحاسيسه المعنوية . ان الفرد

في مجتمع المساواة يمكن ، كما لاحظ الكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville ان يمتزج وتنقطع صلتها بأقرانه ، وبالتالي يحتاج الى تجمع من المؤمنين المشاركين له من أجل تحقيق التغير الاجتماعي ، ولكن الخطوة الأولى يبدأها دائما افراد في عزلة بينهم وبين عقولهم وقلوبهم « (٣٠) وعلى الرغم من ان مبدأ الفردية قد أدى الى مبالغات انعزالية لدى التراسندنتاليين حتى أصبحت نظريتهم معادية للمجتمع والتقدم - ولعل رد الفعل السلبي عند أمرسون تجاه الاصلاحيين أصدق مثال على هذا - الا ان أكثر الأمريكيين اتفقوا على ان التقدم بدأ وانتهى داخل البيت ، داخل حياة وعقل المواطن الفرد .

وعلى الرغم من أن هاتين النتيجتين تمتد جذورهما في الظروف التاريخية والاجتماعية للحقبة الأمريكية الوسطى الا انهما أخذتا صورتها المحددة من مظاهر التكيف الأمريكي والملائمة للثورة الرومانسية التي حدثت في ألمانيا وفرنسا وانجلترا وبدرجة أقل في بريطانيا . اذ على الرغم من الرفض القومي للانماط والمعايير الأوروبية كان لابد ان يتأثر المفكرون الأمريكيون باتجاهات الفكر التي سادت الحقبة بعد النابليونية . وبينما نجد كثيرين من الأمريكيين ابتداء من تيموثي داويت Timothy Dwight حتى أمرسون ووليام اليرى شانتج كانوا يدعون وبالحاح الى حياة فكرية وأدبية تومية الا ان أهم التجديدات التي حدثت خلال هذه الحقبة في الفلسفة والتاريخ والدين والعلم - اى في كل نواحي المعرفة المرتبطة مباشرة بمسألة التقدم - اقترنت بالتطورات التي حدثت في أوروبا وانجلترا (٣١) .

كان مفهوم مرحلة التنوير في أوروبا عن التاريخ يتضمن التغير والتقدم ، كما أكد في الوقت نفسه القسما الميكانيكية لتقدم الحضارة وشبهها بحركة الساعة وأنها تتم عبر عدد من المراحل ابتداء من المرحلة البربرية الى الوقت الحاضر . ولم تكن أسباب حركة التاريخ التقدمية واضحة ، بل نسبها المفهوم بصورة غامضة الى عمليات تلقائية وثابتة لقوانين الطبيعة . واتجه مفكر عصر التنوير نتيجة لذلك الى اتخاذ موقف متواضع تجاه بعض المراحل السابقة للتاريخ . فاذا كانت قوانين الطبيعة ثابتة ، اذ لم يكن هناك امكانية بأن تتغير ديناميات التاريخ ذاتها من مرحلة الى أخرى . ونتيجة لهذا كانت نظرة عصر التنوير الى التاريخ نظرة لشئوثية ارتقائية او ذات بعدين : والداخل الأوروبيون موقفا عقليا جديدا نحو التاريخ ابتداء من روسو في فرنسا وصمويل كولريدج وإيرسى شيلي في بريطانيا العظمى وسماتويل تانط وجوهان فون جوتيه وجوهان فون هررد في ألمانيا . وبدأت تشيع نظرة متعاطية تجاه الماضي ، وساد اعتقاد بأن العصور السابقة عاشها بشر واعيون لهم مشكلات ودوافع مماثلة لمشكلات ودوافع المرحلة الراهنة ومميع عام ١٨٦٠

يدات تسود فكرة تقضى بأن الماضى والحاضر مترابطان فى عملية دينامية
تطورية أكثر منها ميكانيكية ، وهى الفكرة التى نراها واضحة فى كتاب
هنرى باكلى Henry Buckle « تاريخ الحضارة فى انجلترا » (١٨٥٧) ،
(١٨٦١) واصبحت الرابطة الجديدة بالماضى قسمة جديدة تميز النزعة التاريخية
الأوروبية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر . (٣٢)

وظهرت فى الولايات المتحدة ، وبتأثير الاتجاهات الأوروبية جزئيا ،
علاقة مماثلة بالتاريخ وأن أخذت سمة مقابلة عن مثيلتها الأوروبية . ولم
يكن لدى الأمريكيين فى الحقبة الوسطى حاجة كبيرة الى نيل النزعة
التاريخية لمصر التنوير ، ذلك لأن ثورتهم لم تكن الإيمان العقلانى بالتقدم .
فقد كان التاريخ بالنسبة للأمريكيين قصيرا ومتجانسا ومظفرا . ولهذا
لم يكن الأمريكيون معنيين بالخلاف حول التفسيرات التاريخية للماضى بسبل
كان ما يمتنعهم أساسا الاحتفاء بالحاضر والمستقبل . وكانت نظرهم الى
الماضى نظرة رضى بينما تركزت الجهود الفكرية القومية على مهام أخرى ،
فلم تكن هناك حاجة الى إعادة بناء الماضى من أجل بناء حياة هائلة فى
الحاضر . ومن هنا كان مفهوم التقدم التابع عن أحداث التاريخ السابقة
على الحرب أقل من الآراء الأولى استعادة للماضى ، وأكثر اهتماما وتعبيرا
عن الفكرة القائلة : أن أمريكا تبسدا التاريخ من جديد . ونلاحظ أن التاريخ
كما كتبه جورج بانكروفت أو وليام برسكوت أو فرانسيس باركرمان أو
جون موتلى كان أشبه بلوح جديد نظيف مستبدا عليه كتابة دراما الصراع
الإنسانى مع بيئة العالم الجديد . ورأى الثوريون التقدم فى صورة حركة
« للعاريخ الحتمية صوب انتصار قضيتهم » ثم أصبح التقدم فى نظر جيل تال
كل ما ينتج عن الحاضر . وقد عبر عن هذا بانكروفت أشهر المؤرخين
فى الحقبة المتوسطة حيث قال فى بحث له عنوانه « الضرورة والحقيقة
الواقعة والوعد بتقدم الجنس البشرى » (١٨٥٤) يقول « مسار الحضارة
أشبه بنهر عارم التيار يفيض عبر واد لا حدود له تصب فيه جداول من كل
جانب لتملا مجراه الذى يتسع دائما وأبدا ويزداد عمقا ووضوحا . . وإذا
كان تقدم الجنس البشرى هو الهدف الأعظم للعناية الإلهية فان علينا جميعا
أن ننظر الى المستقبل نظرة اجلال وتوقير . ويجب علينا أن نكون على
استعداد لأن نضحى بأنفسنا من أجل ذريتنا مثلما يجب عليهم بدورهم
أن يبدلوا حياتهم من أجل رخائهم » (٣٣)

وأضح أن التصوير المجازى الذى قدمه بانكروفت عن « النهر العارم
الذى يفيض عبر واد لا نهائى . . الخ » يكشف عن نظرة الرومانسية الى
التقدم . ويفيد هذا التصوير المجازى أن التاريخ حركة تفيض أى حركة
مستمرة وأنه يتزايد ويضيف الى ذاته كل نتائج الروافد مهما كانت صغيرة .

وفيد تصويره للنهر في حالة اتساع وتعمق دائمين أن حركة الزمان مطرد، التقدم ولا رجعة لها وأنها تتجه صوب نوع من النقاء أو الكمال الاخلاقي . وأخيرا فإن وصفه النهر بأنه يفيض عبر « واد لا نهائي » يفيد بأن التاريخ سار عبر مساحات طبيعية لا حدود لها ولا تحدها مراحل أو أهداف ميكانيكي وهكذا يصف التقدم بمبارات تفيد سمو الطبيعة والتداخل العضوي بين أجزائه - وهذه هي كل السمات المعيزة للنظرة الرومانسية الى التاريخ

بيد أن هذا كان أكثر من مجرد تصوير مجازي . ذلك أن كتاب بانكروفت « تاريخ الولايات المتحدة » (١٨٣١ - ١٨٧٤) كشف عن أنه يرد التاريخ كعملية عضوية تبلغ ذروتها من خلال البعث الجديد للإنسان في أمريكا . ونراه يلجأ كثيرا الى صورة الرمز الخيالي للجنة أو عدن وهي الصورة التي كانت سائدة بين الرومانسيين في القرن التاسع ، وصور كتاب بانكروفت « تاريخ الولايات المتحدة » أرض أمريكا باعتبارها مصدر طاقات ديمقراطية وفضائل جمهورية . وأكد بانكروفت أنه قد نبت من الأرض ذاتها روح التقدم والقيم الخالدة التي تجاوزت التغير الزمني . وقال إن تاريخ الإنسانية تحرك في مسيرة متقدمة باطراد ولكن القيم هي التي حولت الفيض الزمني الى حركة متقدمة كائنة وأصيلة في الطبيعة . وقادر بانكروفت بين الأرض البكر التي غزاها المكتشفون الأوائل وبين أمريكا عام ١٨٣٧ مقال مفضلا الوضع الأخير :

« تسطح الأرض (١٨٣٧) بالوان الحضارة ... يمشي الفلاح البسيط جارا طيبا بقرب الحقول التي يزرعها ويستشعر المجد في الوديان المثمرة ويحصي جذلان أعداد قطعانه وماشيته التي ترعى آمنة فوق التلال، وحلت الاعشاب المزهرة محل الشوك ، ويتسلق كرم التبيل فوق الصخور حيث كانت تزحف الافاعي ، وابتستت الصناعة للتغيرات التي أحدثتها وتنسم الهواء العليل الذي يحمل علامات الصحة على جناحيه » (٣٤)

ورأى بانكروفت التاريخ الأمريكي في صورة كلها تقدم وبطولة بسبب العلاقة الفريدة التي تربط الحضارة الأمريكية بالطبيعة . وتتميز نظرة بانكروفت بأهمية خاصة لأنها تكشف كيف ابتعد الرومانسيون عن الوسط العقلاني بموقفهم من الطبيعة ، وكيف أثر هذا الاعتماد بصورة مباشرة على التعريف المتغير للتقدم . فقد كانت الطبيعة في نظر العقليين شيئا معقدا شديد التعقيد من حيث تناولها تجريبيا . وأن رسالتها الاخلاقية يمكن الاستدلال عليها منطقيًا من المخطط الذي يكشف عنه هذا الفصل . ولهذا فإن فهم مقصد الطبيعة مسألة اساسية

الملاحظة والتصنيف والاستدلال المنطقي . ويتم كل هذا داخل إطار استدلال مسيحي أو إلهي . وأوضح دانييل بورستن Daniel Boarstin ان النتيجة اللازمة عن ذلك ، ظهور جماعة العقليين التي تضم « حقة جيفرسون Jeffersonian Circle » والتي ترى ان الاخلاق مرادف للطبيعة وتكرارهما لغو . « ان حقة جيفرسون حين تبدى اعجابها بالكون باعتبارها البناء الإلهي التام والكمال ، وحين تعالج بصورة مثالية العملية التاريخية والنشاط باعتبارهما غاية الحياة ، فانها تؤكد ان القيم التي نقيم بها الكون متضمنة في الطبيعة » (٣٥) ويمكن الميعار الاخلاقي الذي نقيم به التفير داخل إطار الطبيعة ذاتها : وهكذا أصبح التقدم للمفكر العقلي هو الطبيعة ذاتها ولا شيء آخر .

وبينما كان الرومانسيون ، مثل العقليين ، ينظرون الى الطبيعة استلهاما لتعاليم أخلاقية فقد نظروا إليها من خلال عدسات مختلفة واستلهاها لدروس متباينة . لقد أخذ الأمريكيون عن المثاليين الألمان - كانط ونيتشه وهردر ولينج وجوته وهيجل - كما أخذوا عن كولريدج وكارليل ووردزورث وشيلي في بريطانيا العظمى وعن لامرتين وكوزات وروسو وجوفري وشاتوبريا في فرنسا (وتطابق تأثير كومت مع المحاولات الأمريكية الأخيرة لفهم دلالات الدارونية) (٣٦) تعلم الأمريكيون من هؤلاء ان الطبيعة هي المنبأ الحسى لاكتساب المعرفة وان العقل البشرى قادر على ان يعى مباشرة الجوهر الحقيقي للأشياء ، وقادر على النفاذ عن طريق الحدس والادراك الوجداني الى الحقيقة الكامنة وراء الأشياء التي ندركها بحواسنا . وكان العقليون في عصر التنوير يشكون بوجه عام في العواطف . ولكن الرومانسيين الآن يحررون وجدان البشر ويركعون اليه كمصدر للمعرفة . وبدلا من خلفية الطبيعة الملهمة التي ندركها مباشرة في روتقها الذي منحها لها الإله ، أصبحت كل الأشياء ممكنة وميسورة للفرد الذي يعد نفسه لاكتشاف الحقيقة الأخلاقية الباطنية . (٣٧)

وافترض الرومانسيون تصورا للطبيعة يقع في موقع وسط بين تصور نيوتن وتصور داروين ، وكان التصور المفترض أكثر حيائية من تصور العقليين ولكنه دون رؤية داروين عن النظام الذي يحده نيفس البيئة والانتخاب الطبيعي . . ووصف هوارد مفورد هذا التصور بقوله « التصور الدينامي للطبيعة » والذي يرى الكون طاقة خلافة أكثر منه حركة ميكانيكية ، أو يراه كيانا عضويا بدلا من سلم ارتقائي جامد ، أو كيانا حيا بدلا من ان يراه بناء يبعث الحياة فيه خالق بعيد عنه تماما . (٣٨) ويمكن ادراك اسرار الطبيعة والإله الحال فيها بوسائل ذاتية وموضوعية ، وهو الأمر الميسور للفرد الوجداني المتحرر . لقد أعطى الله والطبيعة نفس

الضمانات التقليدية والتقدمية لأولئك الذين زالت عن عيونهم معايير العقل المجرد . وعبر عن هذا وليام هنرى شانونج ابن أخت القسيس الموحد وليام اليرى شانونج حيث قال : « لهذا فليعلن كل منا فى أى مجال مهما بدا صغيرا أن الحب هو قانون الحرية ، وأن الإيمان باحث حر الى الأبد وأن الشك فى تزايد الخير الحاد وكفر وأن الخوف من التقدم هو الخطيئة التى لا تغفر . ولكن شهدوا على الحقيقة ان أبانا فى السموات يبعث كونه من جديد ويبعث أطفاله من جديد عن طريق الحياة التى ينشأ فيها على الدوام » . (٣٩) ان التغيرات التى نشاهدها فى الطبيعة يمكن النظر إليها كمراحل فى تطور ضرورى ولكن روحها ليست وليدة صيغ رياضية أولية بقدر ما هى وليدة تدخل مباشر للطاقة والروح الالهية .

وذهب اصحاب التصور الدينامى للطبيعة أن العلوم والدبابة الطبيعية. والديانة الموحى بها ليسا سوى طريقين مختلفين الى نفس الحقيقة الكونية . ورأى عالم الحقبة المتوسطة فى نفسه انه « الإنسان الذى يردد أفكار الرب » (٤٠) وكان الاتجاه السائد ان البحث العلمى يستهدف تأكيد ان التقدم من خلال النمو العضوى هو قانون الله وخطته . ونذكر هنا ان البروفيسير جيمس دوايت دانا James Dwight Dana بجامعة ييل وهو رائد الجيولوجيا فى منتصف القرن التاسع عشر وجد برهانا يؤكد هذا الاعتقاد فى بقايا حفريات لطبقات جيولوجية . وقال ان تقدم الاشكال العضوية الى ان بلغت ذروتها فى الانسان كارتى مرببة فى الخلق ، كشفت عن دينامية الاله المخططة والمنظمة . ولم يكن فى هذا المنهج العلمى ما يفسد أو يشوش الافتراضات التقدمية التأليهية. وهذا هو ما اعترف به بروفيسور دانا عام ١٨٦٥ حين قال : « يجب الانخس الى العلم . فتقدم العلم سبر سمودا والى الامام ليصل بنا الى رؤى أوضح فأوضح عن النعم الانبائية » (٤١) وسار على نفس الدرب عالم آخر اوسع شهرة وهو لويس أجاسيز Louis Agassiz بجامعة هارفارد الذى أكد ان « كل الموجودات المنظمة تكشف فى ذاتها عن كل مظاهر البناء والوجود التى يمكن أن يبنى عليها نظام طبيعى بحيث اذا ما تبعه العقل البشرى فانه لا يفعل سوى ترجمة افكار الله الى انة بشرية وهذه الافكار التى تتجلى فى الطبيعة فى الكائنات الحية » (٤٢) وظل أجاسيز حتى النهاية معارضا لفروض داروين . واعتبر الطبيعة عملية الالهية تتضمن « خطا خفيا يتكشف عبر الزمان خلال هذا التباين الممؤل ، ويمثل لنا فى نتيجة محددة هى تقدم مستمر غايته الانسان » (٤٣)

ووجدت السلطات العلمية والدينية نفسها على اتفاق بأن النظام الطبيعى لا يزال فى عملية الخلق المستمرة ، ولا يزال وفق تدبير الله بحقق صورا من الوجود أكثر جدة وكمالا . ولاحظ تيودور باركر Theodor Parker بعد اجراء

عملية مسح لظهور الانسان في التاريخ ما عبر عنه بقوله : « ولكن هذا التطور الارتقائي لا ينتهى بنا وإنما نحن نشهد البداية فقط ، ولابد وان انتصارات المستقبل التى سيحققها الجنس البشرى سوف تكون اعظم بكثير من كل ما تحقق حتى الآن » (٤٤) وعلى الرغم من ان تسجيلات التساريف الطبيعى كشفت عن مراحل عديدة مر بها نظام الخلق ، الا ان كل كبار علماء امريكا فى العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر اعتقدوا ان الاكتشافات العلمية الحديثة تتفق مع تفسيرات الكتاب المقدس للخلق .

حنال ذلك ان كلا من دانا ومعلمه المشهور بنيامين سليمان بجامعة ييل (الذى اسس مجلة *Journal of Science and Arts* عام (١٨١٨)) وجدا ان قصة الانجيل عن اصل الارض تتفق مع أحدث الاكتشافات الجيولوجية .

وهناك ايضا ادوارد هتشوك عالم الجغرافيا ورئيس كلية امهرست *Amherst College* والذى ألف كتابا بعنوان « دين الجيولوجيا والعلوم المرتبطة بها » (١٨٥٢) ويدفع فى كتابه هذا بان المبادئ الاساسية للعلم تعبير دقيق عن « روح العناية الالهية » فى الطبيعة ، وقال هتشوك : لقد كان الانسان جزءا عضويا من خلق يسير فى سلسلة ارتقائية يبعث الحياة فى المفهوم التقليدى عن سلسلة الوجود والكائنات الحية بدنيانية جاءت مباشرة من عند الله :

« أى مركز مؤثر يشغله الانسان ... كان الكون كان كتلة مهولة من مادة هلامية ، كل حركة فيه تجعله يهتز ويتذبذب من المركز الى المحيط . ويبدو وكان كل انسان يضع قدمه على نقطة تتجمع فيها آلاف الاسلاك التلفزيونية مرتبطة بجزء من اجزاء الكون ، والانسان قادر بارادته على ان يبعث بنفوذ وتأثيره عبر هذه الاسلاك ليحصل تأثيره الى كل كائن فى الارض وفى السماء ويبدو وكان البشر يملكون قوة أشد من قوة جورجون *Gorgon* وقدرته على تحويل كل شيء حولنا الى صور جميلة أو بشعة وكانهم أقدر منه على دفع هذه العملية التحويلية الى الامام عبر الزمان والى الخلود » (٤٥)

لقد كان هذا المزج المربيع بين العلم وبين الكتاب المقدس امرا ممكنا اول الامر ، لان الروايف العلمية المختلفة التى تلاقى فى نظرية داروين التطورية لم تكن قد تلاحت بعد بصورة كافية لدعم تفسير طبيعى كامل لعملية التغير الجيولوجى والبيولوجى . وتجمعت ثروة من المعلومات العلمية على مدى قرن (١٧٥٠ - ١٨٥٠) والبتت بوضوح وبالبرهان ان الارض اقدم من أى تاريخ تصوره الانسان من قبل وان عصورا كثيرة وطويلة سبقت عصر نوح وكانت لها اجناسها وسلالتها من الكائنات الحية المتباينة ، وان الانسان آخر الوافدين . او آخر الكائنات التى ظهرت على الارض (٤٦) ولكن كان لا يزال بالامكان النظر الى التغير الطبيعى فى ضوء التفسيرات التقليدية والدينية والتى

سمحت بتلافي العلم والدين ليدعم كل منهما قيام نظرة دينامية عن التقدم . ويرجع هذا من جانب الى السيطرة التقليدية للدين وكبحه للجديد المخير ، كما يرجع من جانب آخر الى عدم تكامل الاكتشافات العلمية عن الطبيعة .

ووجدت هذه النظرة أقوى سندلها في شخص أجاسيز حيث يعرض كتابه « مقال عن التصنيف Essay on Classincation (١٨٥٧) وهو كتاب تقليدي ما كان يامل في أن يكون الكلمة الأخيرة بشأن مشكلة الخلق العضوي والتطور . وظهر هذا الكتاب قبل كتاب داروين « أصل الأنواع » بعامين اثنين فقط ، وصور فيه أجاسيز نظاما طبيعيا يتميز بخلق خاص وتدخل العناية الإلهية (من طريق الفيضانات والهيئات الجليدية والأمراض الفتاكة) ، كما يعرض الكتاب أيضا مذهبا في تصنيف الكائنات الحية وما أسماه « العقل الاسمي » . ويرى المؤلف أن كل نوع يمثل « كيانا مثاليا » وأن كل فرد حامل « للخصائص النوعية » المميزة للنوع والجنس والفصيلة والرتبة والفتة . وخلق الله النموذج المثالي لكل نوع و « الخصائص النوعية » لأفراد النوع ولكل تغير محتمل الوقوع في الزمان داخل النوع . وتكمن في هذه « الانماط » الحدود الطبيعية لتطور الفرد والجماعة وهو ما ينفي أي إمكانية « لتتابع نمطي » مثل « فكرة التقدم والارتقاء من تنظيم عضوي عام الى تكوينات متميزة » . واكد أجاسيز أن الحياة سارت قدما في حركا ارتقائية ولكن هذا تم على أساس فردي وداخل اطار خطة الله وتدبير، ومقصده . ولم تكشف البحوث التجريبية عن حدوث تغيرات في نظام الطبيعة ولا يعكس تدخل قوة خارجة عن قانونه وحدوده . ولا يزال مدبر الخلق حالا في الوجود ، ويعمل بنفس القدر من الاتساق في الحاضر مثلما كان في البدء . وليس التغير والتقدم سوى انعكاس وتعبير عن « أفكار خالق الكون ، كما تجلت في المملكة الحيوانية والمملكة النباتية وفي العالم غير العضوي » (٤٧)

حاول هنري جيمس أن يبين مدى الاتساق بين رؤية أجاسيز للطبيعة والتقدم وبين الفكر اللاهوتي المعاصر ، وذلك في دراسة له مطولة عنوانها « التوافق العلمي بين الدين الطبيعي والالهي » (١٨٥٢) ذلك أن جيمس بدوره كان يؤمن بأن ليس هناك اختلاف أساسي بين الحقائق التي اكتشفها العلم وبين الدين ، لقد أفادت خبرة الظواهر الطبيعية كمعجزة أو قطرة تصل بينها وبين « الوجود المحض » وأن العقل الانساني على الرغم من أنه قرين الزمن المحدود والطبيعة الا أن الله خلقه على نحو يمكن البشر من فهم الوحدة والقوى التقدمية الكامنة وراء التناقضات الظاهرية للطبيعة . ان « الخبرة الطبيعية » للانسان قد قادته مباشرة الى « تصور قوى اسمي في الطبيعة » وادى هذا التصور بدوره الى خلاص الانسان وكماله . وانتهى

جميعس الى ان هذا الارتقاء من الطبيعى الى الروحى والى الاجتماعى يصدق على الافراد مثلاً يصدق على التاريخ .

ان تاريخ البشرية صور مكبرة لنفس الحقائق الجوهرية التى يعكسها بصورة مصغرة تاريخ أى فرد أو تاريخ أى انسان سليم التكوين ... ولهذا فان تاريخ الجنس مثل تاريخ الفرد يعكس لنا نظاما محددا للتقدم فيصور لنا اول الامر مرحلة طفلية ثم مرحلة الصبا أو مرحلة عابرة ثم مرحلة النضج وقد تحدد شكل الخلق الآن وفق هذا الاتجاه منذ البدء . فاذا نظرت اليه جيولوجيا سترى تقدما متصلا ، ابتداء من ظروف مشوشة الى اوضاع محددة وأكثر تشديدا وانتظاما

ليس العلم سجلا أو تكديسا لوقائع بسيطة وانما هو ادراك للاستباق والتناغم السائدين بين كل الوقائع ، والوحدة التى تكمن وراء كل مظاهر التغير

ان العلم هو الدم الاحمر الخالص للعقل . فاذا كان الدم فى الفسيولوجيا الطبيعية يتولد أولا من طعام المعدة ثم يخضع لنظام محدد بعد ذلك فى الكبد والأمعاء ويدخل بعدها الرئتين لتنقيته من كل شوائب الارض ثم ينتقل بعد ذلك لأول مرة الى القلب لكى يبعث به فى قنوات تتجدد كل أعضاء الجسم : وهكذا هو الحال على وجه الدقة فى فسيولوجيا الروح عندنا ، فالمعرفة التى نلقاها أو من طريق حواسنا تخضع أولا لعملية هضم أو تمثيل غذائى فى الذاكرة التى هى معدة العقل ثم ترفى وتتسامى بعد ذلك الى الفهم المنطقى الذى هو رضى العقل حيث يتم تخليصه وتجريده من ثيابه المحلية أو المرضية ، وبمدها يأخذ صور القانون العام أو العلم وينتلاهم ليكون صالحا لاستخدام العواطف أو الوجدانات التى هى قلب العقل والتى ترسل بدورها قنواتها الأبدية للتجديد والانعاش عبر كل قنوات الحياة العملية (٤٨) وتعكس دراسة جيمس العقيدة الرومانسية السائدة فى أيامه والتى توحد بين انماط المعرفة التجريبية والروحية ليكونا سندا للتقدم .

ولكن نتائج هذا الطراز من التفكير كانت متناقضة بالنسبة لفكرة التطور أحيانا . ذلك أن جزءا من النظرة الرومانسية كان يؤكد الرؤيا الباطنية وكفاية المعرفة والصدق وكلها نتاج الحدس والدائية والتأمل والاستيطان . ولكن هذا رأى اذا وصل الى مسداه المنطقى فانه يسلب الزمن دلالاته حيث ينتفى التمايز بين الماضى والحاضر بل يكاد يصبح الماضى والحاضر لا وجود لهما . ونجد أفضل تصوير لهذا رأى فى مشاهدات الشاعر والت وتمان Walt Whitman التى يصورها فى رقطه الملحمية الى السدات وعنوانها « أنشودة ذاتى » (١٨٥٥) :

ولكننى لا اتحدث عن البداية أو النهاية
فليس هناك استهلال أكثر من الآن
سمعت حديث المتكلمين ، عن البداية والنهاية
وليس هناك شباب أو عمر أكثر من الآن
ولا جنة أو جحيم أكثر من الآن (٤٩)

معنى هذا أن ويتمان يرى أن تجنب التقدم التاريخى بل وتجنب الحركة
هما أعمق ما فى مدركات الذات . فالحاضر يجب الماضى والمستقبل . وذهب
ثورو نفس المذهب حين لاحظ أن « خصائص المصور والسلالات المختلفة
موجودة دائما بصورة مصفرة » (٥٠) وانتهى امرسون الى نتائج معاكسة على نحو
ما نرى فى الفصل الشهير من دراسته « الاعتماد على النفس » التى ينكر
فيها أن المجتمع تقدم فى الزمان ، ورأى أن كل عصر وكل فرد عليه أن
يكتشف جديدا مهما كانت الحقائق التى يقدمها العالم .

ولا ريب فى أن التأكيد الرومانسى على الحاجة الى تبسيط الحياة
وتحويل اهتمام الإنسان من الامور المادية الى الامور الجوهرية التى تدعم
الحياة روحيا كان له دلالة معادية للتقدم . ولقد أثار استبطان ثورو علامة
استفهام هامة بشأن موقف جيله الذى ساوى بين التغير والتجديد المادى
وبين فكرة التقدم . فقد ذهب ثورو الى أن الإصلاحات الحديثة مثل مد
خطوط السكك الحديدية ليست سوى وسائل متقدمة لغاية غير متقدمة ،
اذ على الرغم من أنها تزيد من سرعة إيقاع الحياة الا أنه من المشكوك فيه
أنها تدعم قيمة الحياة . وعلى الرغم من أن الاتصالات البرقية ربطت
ماساتشوسيت وتكساس الا أن ثورو ارتاب فى أن الولاياتين لديهما ماله
قيمة كبيرة ليبادلاه . (٥١) وكذلك كان الحال بالنسبة لما ذهب اليه
امرسون اذ أيد بوجه عام فكرة الإصلاح الفردى ، الا أنه كان يرتاب فى أن
التقدم التكنولوجى أو العلمى يعنى التقدم فى مجال المعرفة أو المجتمع .
وقال أن معيار تقدم الحضارة هو أثرها على الوضع الاخلاقى للناس . وظل
امرسون حتى النهاية متشككا فى أن العصر الحديث قد حقق فى هذا المجال
أى تقدم (٥٢)

ان فكرة ثبات الطبيعة وسموها ، وهى أيضا قسمة مميزة للرومانسية
وقفت بدورها ضد بعض جوانب فكرة التقدم . فإذا كان بإمكان البشر أن
يدركوا مباشرة أوحدا القوة الاسمى فى الطبيعة الا أنه لا يمكن مناوأتها
أو التحكم فيها عن طريق الحضارة التى كانت بالقياس إليها أمرا عابرا
وواهيا . ولعل أوضح تعبير عن هذا النوع من الرومانسية المعادية للتقدم
نجدته فى مجموعة لوحات توماس كول Thomas Cole وهى أشبه
بملحمة تصويرية تصور « مسار الامبراطورية » (١٨٣٦) وتبدأ اللوحات

بلوحة تصور منظرا طبيعيا حيث الطبيعة فى مرحلة بدائية ، ثم تتبع اللوحات التالية ظهور وانتصار المدينة الكلاسيكية ودمارها على يد البرابرة ، ثم العودة الى الحياة الطبيعية بين الاطلال ، ونلاحظ هنا ان الفكرة الرومانسية عن ضعف وميت جهد الانسان وارتداد الطبيعة فى مسارها الدائرى الابدى انها هى فكرة مناوئة للنزعة التقدمية السائدة وتذاك (٥٣)

ولكن على الرغم من هذه الخيوط الا ان جوهر الرومانسية فى فنونها الأمريكى كان تقديميا ولا ريب ، فبينما تميزت الرومانسية فى اوروبا بقلبة النزعة الكاثوليكية الجديدة ، والتي كانت تمثل الراديكالية السياسية فى باريس ١٨٣٠ وفى برلين ١٨٤٨ ، اخذت الرومانسية فى أمريكا مسارا شخصيا واخلاقيا عاما يؤكد لا نهائية امكانيات الفرد ، كما يؤكد الايمان بان امراض المجتمع يمكن اصلاحها تدريجيا اذا توفرت الإرادة الطبية للانسان. ونجد كتابات كل المفكرين من أمثال امرسون ، متضمنة « الشعور بوجود مصادر خصبة ولا نهائية » والتي يمكن الاعتماد عليها لتحسين وضع الانسان . (٥٤) وعلى الرغم من ان الطبيعة كانت هى مجال سعى الانسان ، وعلى الرغم من ان المؤسسات الانسانية بدت فى اغلب الاحيان عقبة فى طريق الإصلاح الفردى والاجتماعى ، الا ان اختيار الإصلاح ظل مباحا لكل من اختاروه طريقا لهم . وقال شارلس سامنار Charles Sumner بجامعة ماساتشوستس فى بحثه بعنوان « قانون التقدم البشرى » (١٨٤٩) : « الانسان بامتباره فردا قادر على تحقيق اصلاح لا نهائى . ان المجتمعات والامم التى ليست منوثة بجمعات بشرية ، ثم فى النهاية جنسا بشريا او انسانية جمعية فادرة على تحقيق اصلاح لا نهائى . وهذا هو مصير الانسان والمجتمعات والامم والجنس البشرى » (٥٥)

وتحدثت الرومانسية الاشكال والعادات التقليدية وألقت عبء البرهان على الماضى . وقد كان مزاجها فى أمريكا مزاجا تفاؤليا مفتوحا ومتجها صوب المستقبل ويعكس الاحساس السائد بالامن والرخاء خلال منتصف القرن التاسع عشر . (٥٦) ولى معنى هذا بطبيعة الحال ان الرومانسيين اخفقوا فى الاشتغال بنقد الثقافة الأمريكية ، اذ نادرا ما انجبت حضارة جيلا من المفكرين كان مثل هذا الجيل شديد الوعى بأوجه القصور وعبر عنها بوضوح . ونذكر هنا وليام البرى شاننج William Ellery Channing وتيودور باركر Theodore Parker ومارجريت فولر Margaret Fuller وبرونسون الكوت Bronson Alcott وشالس اليرت نورتون Charles Eliot Norton ووندل فيليبس Wendell Phillips وأورستس برانسون Orestes Brownson وثورو Thoreau فقد برزوا جميعا كمفكرين مرموقين بفضل موقفهم حين وضعوا مسافة بين انفسهم وبين أمريكا فى ثلاثينات وأربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر . وكانت انتقاداتهم

حافزا للأمريكيين لتحقيق مزيد من الجهد لصالح الفرد والمجتمع ، وكانوا يسوقون تقدمهم بروح التشجيع لا اليأس . وأكد الرومانسيون أن التحسن والإصلاح أمر ممكن ، وإذا كانوا قد انتقدوا ثقافتهم بحرية فذلك لأنهم أحسوا أن الأمريكيين لم يحققوا كل ما كان بإمكانهم أن يحققوه . ولهذا أخذوا يؤكدون المرة بعد الأخرى مفهوم إصلاح المجتمع من خلال تجديد الفرد : إذا بدل كل امرئ جهده فإن البلاد ستشهد تقدما غير متوقع - وهذا هو ما قاله وليام البري شاننج في خطابه الشهير « التثقيف الذاتي » : « كن صادقا مخلصا مع اسمي عقائدي . وإذا التزمنا بصدق بكل ما تؤمن به نفوسنا بأنه الأكمل فسوف يتوفر لنا وعى بقوة روحية وتقدم لم يدرکه أبدا من يعيش حياة مبتذلة ذنيئة أو رفيعة القدر والذي يسير كما تعود في إطار لحظته . » (٥٧)

وكانت رسالة ويتمان إلى أمريكا ما قبل الحرب والتي كتبها تحت عنوان « أغنية إلى نفسي » رسالة تفاؤلية وفردية بالمثل . وتعتبر هذه القصيدة بمثابة ملحة تتغنى بالشخصية الأمريكية وتعرض صورة لذات لا نهائية ولا يحدها شيء سوى حدود الخبرة العامة . وتتمتع نفس ويتمان - وهي رمز إلى نفس كل أمريكي - بحرية كونية لا تقيدها قيود الوجود الإنساني التقليدية مثل العمر والجنس والعرف واللغة والمؤسسات والوجدان والحقائق المسلم بها - وهي كلها أمور بالية ومبتكرة لأنها حدود تحاصر الفردية . ولم يكن ويتمان من دعاة الكمال بالمعنى الذي نراه عند بعض الإصلاحيين الرومانسيين ولكنه على الرغم من هذا أكد أن هناك كمال حال في الإنسان وكم أن أصيل فيه ، ولا يحتاج إلا لإثارة (عن طريق شاعر مثله) لكي تبدأ عملية الارتقاء بالناس وبالمجتمع .

وأضحت عملية الإصلاح التقليدية القائمة على المؤسسات عمليات غير ذات ضرورة في ضوء رؤياه الصوفية التنبؤية عن الذات وإمكاناتها . والفويتمان كتبها عام ١٨٥٦ لم ينشر عنوانه « الرئيس الثامن عشر » قال فيه « لسنا بحاجة إلى إصلاحات أو مؤسسات أو أحزاب - وإنما نحن بحاجة إلى مبدأ - أي مثل مبدأ الطبيعة الذي لا يقع في ظله خطأ . » وكان هذا المبدأ في رأيه هو النفس الترنسندنتالية الديمقراطية وهي المكون الأساسي للنظرة الرومانسية عن التقدم (٥٨) ونجد صدى لرأى ويتمان لدى أوساط كثيرة ولكن لن نراه واضحا بنفس القدر الذي نراه عند عالم الاقتصاد ستيفن بيرل أندروز الذي أعلن عام ١٨٥٢ : « أؤكد أن قانون التقدم الأصيل في الشؤون البشرية مطابق للاتجاه الفردي » (٥٩)

يبدو أن الانهماك الرومانسي للأمريكيين بالطاقات اللانهائية الكامنة لدى الفرد

لم يفهم في الحقبة المتوسطة عن الحاجة الى مجتمع وبناء بنية اجتماعية كشرط اساسي لبناء الفرد . ولقد كان أمرسون ، وهو من اكبر الدعاة الى النزعة الفردية الذاتية في أمريكا ما قبل الحرب ، يتمتع بحس حاد وفهم واضح للمزايا المتبادلة بين الفرد وبين الجماعة والتي تعود على كل منهما (٦٠) وشارك أمرسون في الرأي كثير من الاصلاحيين وبخاصة فيما يتعلق بالنسور الديني للفرد باعتباره وعاء الامكانيات التقدمية وشاركوه ايضا اهتمامه بالمجتمع وتصوره منه بعد انشاء المدن والتصنيع وأن هذا التحول من شأنه أن يصون الانسانية التي هي رهن لتحقيق الديمقراطية والتقدم . وهكذا نجد الديمقراطية الشعبية والاصلاح الاجتماعي والنظرة الرومانسية عن التقدم ارتبطوا جميعا ببعضهم البعض على نحو ما بين جورج بانكروفت في كلية وليامز ١٨٣٥ حيث قال :

« سعادة الناس هي الهدف الحقيقي للتشريع ولا يمكن تحقيقها وضمانها الا عن طريق جموع الناس أنفسهم اليقظي والحريصة على مصالحها . لقد عكست مؤسساتنا الحرة مظاهر التمايز الزائفة بين الناس ، واعترفت بأن العقل العام هو المادة الحقبة للسعادة المشتركة .
ان المقياس الدقيق لتقدم الحضارة هو درجة سيادة العقل العام وسيطرته على الثروة والقوة الفسوم ، او بعبارة أخرى ان قياس تقدم الحضارة هو تقدم الناس » (٦١)

ولكن المصلحين الملتزمين بتقاليد نزعة الكمال ، غالبا ماكانوا يرون أن التقدم هو نتاج حملات التعليم لكي تشارك اعداد كافية من افراد المجتمع في حل مشكلات المجتمع بأسلوب ديمقراطي . « يرى المصلحون الرومانسيون أن بهت المجتمع الأمريكي لم يبدأ من خلال اجراءات التشريع أو المعالجة السياسية بل من خلال الدعوة الأمريكية الملحة لتحسين الفرد أو أن يصلح الفرد ذاته » (٦٢) كان هذا هو اعتقاد عديد من الاصلاحيين من أمثال وليام اللويد جارسون William Lloyd Garrison وصامويل جريدلي هاو Samuel Gridley Howe وجورج ريبلي George Ripley ودوروثيا ديكس Dorothea Dix وشارلس لورنج براس Charles Ioring Brace والبرت بريزيان Albert Brisbane وشارلس سامنر Charles Sumner فقد دافعوا جميعا باسم التقدم والكمال عن قضايا عديدة ومتباينة ابتداء من معاداة نظام العبيد الى مساعدة الأطفال واصلاح السجون . وراجت فكرة التقدم حتى أن ستو بيرسونز Stow Persons انتهى الى نتيجة تقول « أن المناقشات العامة التي تناولت موضوعات ذات أهمية للناس جميعا حتى أوائل القرن التاسع عشر قد تمت صياغتها بأسلوب متميز في ضوء التقدم - سواء أكان تقدما في السياسة أو العلاقات الدولية أو الاقتصاد أو التعليم أو السلام » (٦٣) .

لقد سادت فكرة التقدم فى أمريكا قبل ١٨٦٠ على مستوى ترجمة فكرة التقدم الى اداة لصالح التغير والاصلاح الاجتماعى او اداة ضد التغير أحيانا . وبدأت كل وسائل الاعلام والدعاية تدعو الأمريكيين الى مساندة الاصلاح التعليمى وتأييد الحرب مع المكسيك ومناصرة حقوق المرأة والغاء نظام الرق كل هذا باسم التقدم . واحتلت فكرة التقدم مكانا بارزا فى وعى الأمريكيين . وإذا نظرنا الى تكرار استخدام هذه الفكرة تأييدا لقضايا خلافية وتحقيقا لغايات متباينة لعرفنا كيف تمثل الأمريكيون فى فترة ما قبل الحرب فكرة أن مصيرهم الفردى مقترن ، او يمكن أن يقترن ، بحركة التاريخ والتقدمية . وإذا كانت الطبيعة الحقة والدقيقة لهذه الرابطة غير واضحة تماما فإن آفاق الاسهام الفعال فى حركة الاصلاح التاريخى جعلت الأمريكيين يشعرون أن دعوى العمل باسم التقدم سوف تعود بنتائج مفيدة كثيرة . بيد أن فكرة التقدم الرومانسية كانت فى بعض جوانبها فكرة محافظة على نحو يثير الدهشة ، فقد كان أكثر الأمريكيين خلال الفترة المتوسطة قانئين بحياتهم وبمجتمعهم ، وراوا التقدم أساسا كامتداد لبعض أبسـد الحاضر . ولاحظ أن بناء مؤسسات جمهورية وانتشار الديمقراطية السياسية والاجتماعية والافتتاح والرخاء ، اللذين ميزا الاقتصاد الرأسمالى ووجود الحدود كل هذا دعم الاعتقاد بأن التقدم كان فى جوهره بلوغ الكمال للظروف الأمريكية القائمة ، وأن افضل سبل تحقيق هذا الهدف داخل اطار النظام الاجتماعى القائم (٦٤) وطبيعى أن ذلك النظام كان بالاسكان تعديله فى حدود معينة ، أما البرامج المتطرفة التى قد تستهدف تغييره فجأة - مثل بعض أنواع الاشتراكية او الفوضوية ، فقد لاقت صدودا ومواقف سلبية على نطاق واسع . وكانت فكرة التقدم الرومانسية ، مثل المفهوم الدنامى عن الطبيعة الذى تركز عليه ، فكرة تطويرية فى جوهرها وليست ثورية . وعلى الرغم من أن الفكرة الرومانسية عن التقدم أخذت أحيانا صياغات راديكالية ، إلا أنها كانت فى الواقع راديكالية ، بمعنى الدعوة الى تجديد الفرد بصورة درامية . ولأن الاعتقاد السائد أن التغيرات الاجتماعية التى مستلزم عن الارتقاء بالفرد سوف تتحقق طبيعيا بمرور الزمن .

وعلى الرغم من أن الفكرة الأمريكية عن التقدم خلال سنوات ما قبل داروين كانت شائعة ومسيطرة إلا أنها كانت تفتقر الى اطار ذهنى عام مقبول . ولم يظهر المفكر التقدمى المرموق القادر على أن يقدم صياغة أرتوذكسية للمقيدة عن التقدم . وتناولت الفكرة كل تغير اجتماعى او تاريخى ، ولكنها ظلت مائعة غير محددة المعالم بل ومتهافئة أحيانا ، ولم تنجب أمريكا عالما مشـسل تومت Comte او بكل Buckl ليعطيها معنى منهجيا . ولكن نشر كتابى شارلس داروين « أصل الأنواع » عام ١٨٥٩ و « سلالة الإنسان » عام

١٨٧١ ساعدا على الوفاء بهذا المطلب ، بأن قدما نظرية تاريخية حيوية عن
النشوء والتطور وقدما كذلك منهجا علميا ولغة علمية لتأكيد ما ذهبت اليه
النظرية . ولكن نلاحظ أنه في الوقت الذي يبرر فيه فروض داروين على
الأمريكيين معالجة مسألة التقدم بأسلوب منهجي ، إلا أنها حددت الاتمساق
والتوافق بين العلم وبين الغائية التقليدية والدينية والذي كانت تتمتع به كل
من الصورة العقلية والصورة الرومانسية عن التقدم . وأصبح حوار الأمريكيين
عن فكرة التقدم أكثر اتساقا وأكثر انتقادا ، وأكسبت نظرية التطور مفهوم
التقدم ميكانيزما تاريخيا جديدا ، كما أثارت مشكلات وقضايا حادة جديدة
عن المعنى المقصود لكلمتي الفرد والمجتمع .

الحوار حول نظرية التطور

لم يكن شارلس داروين هو مبتكر فكرة التطور ، ذلك انه قبل قرن من ظهور كتاب « اصل الانواع » وعنوانه الكامل « عن اصل الانواع بوسائل الانتخاب الطبيعي او بقاء السلالات الافضل في الصراع من اجل الحياة » كانت قد ظهرت دراسات وافكار فرنست نفسها على الطماء وتعلق بعدم صلاحية بعض الكائنات والسلم الارتقائي الثابت لسلسلة الوجود الكبرى .
بل ان لينايوس Linnaeus الذي صاغ مذهباً محكماً عن تصنيف الكائنات الحية محاولاً تحديد مفهوم سلسلة الوجود في أدق خصوصياته ؛ اعترف في نهاية حياته ان مذهبه المتميز بالاستاتيكية غير ملائم نظراً للتنوع المثير للحريرة للاشكال الموفولوجية في الطبيعة . وبدأت تشيع رويداً رويداً فكرة امكانية انحدار وتكاثر الانواع بصورة تطورية - او انها على الاقل تباينت تبايناً واضحاً في عصور جيولوجية مختلفة . ونجد جورج اريس بقون Jean Baptiste Lamarck وGeorge Lowis Buffon وجان بابتيست لامارك

واراذنوس داروين Erasmus Darwin (جيشارلس) وبارون جورج كوفير Baron George Cuvier وسير شارلس ليبل Sir Charles Lyell (كدوا جميعاً نظرة تطورية متميزة ، وان عجز كل منهم ولاسباب مختلفة عن الوصول الى النتائج التي توصل اليها شارلس داروين . وظهر كتاب « اصل الانواع » عام ١٨٥٩ واصبحت بفضل فكرة عدم الثبات التام للانواع فكرة مألوفة وشائعة وموضوع احترام وتقدير على الرغم من انها كانت لا تزال شيسر واضحة وبخاصة فيما يتعلق ببيان كيف كانت الانواع على وجه الدقة وكيف تغيرت وما هي طبيعة القوى وميكانيكا التغير .

واجه داروين هذه المسائل مباشرة وأحدث اجاباته نتائج حاسمة في كل مجالات المعرفة حتى أصبح من المستحيل الاقلال من قيمتها . وكان للنتائج التي انتهى اليها داروين ولمنهجه في البحث اثر واضح وكبير ، بحيث تجاوزت سريعاً النطاق البيولوجي لايحاله . ووصف جون ديوى هذا نيماً بصدبان قال: لم يفعل داروين شيئاً اقل من « اخضاع ظواهر الحياة لمبدأ التحول » (١) وعلى الرغم من ان قابلية الانواع للتغير والتحول وعمليات الانتخاب الطبيعي والجنسي تضمنت اشياء متباعدة لدى مختلف الناس خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر الا ان الدارونية تركت انطباعات عميقة على كل مجالات المعرفة والفكر . واصبح لزوماً إعادة بحث الفروض المألوفة والشائعة عن التغير وظهور وتحول الكائنات ، واثرت إعادة البحث هذه كل مشارب الحياة الفكرية . وكانت النتائج كاسحة في كثير من المجالات . وتوقف بعد داروين

التألف الموسيقي بين المصادفة والتخطيط والهدف والمنطق والتقدم ، والذي كان يتم في تناغم وثيق على يد العقليين والرومانسيين على السواء .

وتتمثل أسباب هذا أساسا في « الانتخاب الطبيعي » وهو الميكانيزم الذي قال داروين بأن الأنواع قد تطورت على أساسه . وانتهى داروين بناء على مرض مسهب ودقيق يركز على الملاحظة التجريبية الى نتائج محددة ، تقضى بأن الأنواع لم تكن كيانات موحدة بأي معنى من المعاني الثابتة : بل كانت « شروبا متباينة ومحددة بقوة » لتجمعات مضمونة وتغيرت خصائصها الرئيسية بصورة غير ملحوظة مع الزمن . (٢) وقال أن كل كائن عضوي يتضمن في تكوينه تحورات فريدة ودقيقة ، وتتم هذه التحورات استجابة لتغيرات البيئة والصراع الطبيعي من أجل البقاء ، وتساعد بعض الكائنات على البقاء بينما يموت البعض الآخر . وتنقل الكائنات الباقية سماتها وخصائصها للريثتها التي إما أن تبقى أو تموت طبقا للخصائص الوراثية التي تحملها ولدى نجاح هذه الخصائص في تفاعلها مع البيئة . ونظرا لان الطبيعة أفاضت في إنتاجها بسخاء ولا تستطيع دعم ومساندة غير جزء صغير من نتائجها فقد شهدت الحياة عملية انتخاب وراثية شرسة وضاربة . وكان البقاء نصيب تلك الجماعات من الكائنات الحية التي استطاعت عبر أحقاب وعصور لإحذود لها أن تتكيف وتتلائم مع البيئة ، وما أن يتحقق لها هذا حتى تتضاعف أنواعها وتنتج أنواعا جديدة . وشملت هذه العملية بلايين الأنواع ، واستقرت دهورا طويلة ولا تزال مستمرة ولم تنته . وادخل كتاب « أصل الأنواع » الانسان ضمن هذه العملية ، وبهذا قدم تحديدا جديدا لمعنى علاقة الانسان بالطبيعة .

حدد داروين في كتابه « سلالة الانسان » قررة ثانية بالإضافة الى عملية الانتخاب الطبيعي تؤثر على نمو وتطور الانسان وبعض الاشكال الراقية للحياة . وهذه القوة الثانية هي الانتخاب الجنسي . وذهب الى انه في حالة الكائنات الحية التي يتباين فيها الجنسان تباينا واضحا وشديدا ، فان الانتخاب المعدي المقصود لرفيق يتحلى بصفات مرغوبة قد أضاف بعدا جديدا هو بعد الومي الى الانسان والتحويلات الناجمة عنه في الأنواع . واكد داروين أن الانتخاب الجنسي مثل الانتخاب الطبيعي كان عملية طبيعية كلها وتنزع « نحو تحقيق الخير العام للأنواع » ولكنه ساعد على التعجيل بحدوث التغيرات . ولقد أسدى الانتخاب الجنسي تاريخيا فوائد عظيمة جدا للانسان الذي ساعده قدرانه العقلية وغرائزه الاجتماعية التي تطورت عبر الزمان ، على احكام سيطرته على الصور الاخرى للحياة . أن قدرات الانسان الراقية المنتخبة قاده أحيانا الى القيام بأعمال مناقضة لما قد تفرضه قوانين الانتخاب الطبيعي ، كما وأن التعاون والاختيار الواعي للبدائل تحاشي أحيانا الصراع من أجل البقاء وجعل الحضارة والمجتمع أمرا ممكنا . ولحق داروين

أن « التقدم ليس قاعدة ثابتة » وأنه يعتمد كثيراً على نفي قوانين الانتخاب الطبيعي من أجل المصلحة العليا لبقاء الفرد والجماعة . (٢) وحدث هذا النفي على مدى التاريخ نادراً وبين الأشكال الراقية للحياة فقط ، بل وكانت هنا غير يقينية وأشبه برأفد صغير في التاريخ . ولكن داروين ذهب الى أن اتفاق التقدم رهن بهذا النفي .

وهكذا فبينما يستطيع الإنسان أن يشير بفخر الى انجازاته التقدمية الا انه هو ومصيره لا يزالان مرتبطان بقوانين الطبيعة وعملياتها وأشكالها . ولقد ناضل الإنسان وكابد قدر طاقته ليقتنع نفسه أنه وحده الفريد المتميز في عدا الكون وإن له طبيعة نفسية إلهية ، ولكن وضع أن الإنسان والكائنات الأخرى الراقية الشبيهة به بجمعهم سلف واحد (الذي سماه داروين جدنا الأول الشبيه بالقرود) . وعلى الرغم من كل ما حققه الإنسان من انجازات رائدة اخلاقية واجتماعية وفكرية الا أن « إطاره البدني » ذاته « يحمل الأثرا لصله الوضيع » . وإذا كان داروين قد اعترف بأن الإنسان كان « أقوى الحيوانات سيطرة وسلطاناً بالقياس الى كل الحيوانات التي ظهرت على الأرض » الا أن تفسيره الطبيعي لتاريخ الإنسان جرده من طابعه الخاص المتميز (٣) وبينما حطم داروين الحواجز بين الإنسان والمملكة الحيوانية فإنه افاد ضمناً أن التاريخ لم يكن متمركزاً حول الإنسان وحده دون سواه وأن المنهج العلمي (وليست الاساطير الإلهية والتشبيهات الدينية) هو الأداة الصحيحة لاكتشاف تتابع العلة والمعلول في سلسلة الاحداث التي جعلت الإنسان ما هو عليه خلال الزمان .

وهكذا نجد اعمال داروين تتصف بالثورية في ثلاث مجالات . لقد كشف داروين عن ازدرائه للصراع الفلسفي مغفلاً أفلاطون وديكارت ولوك وكانط وهيجل ، واستطاع بضربة واحدة أن يغير المفهوم الغربي من الكون ومركز الإنسان فيه . وتحدى داروين بقايا الأفلاطونية دون الدخول في معارك ميتافيزيقية واكتفى بأن انكر أن الطبيعة انصاعت لانماط أصيلة من أي نوع كان . وعلاوة على ذلك فإن كتاب « أصل الأنواع » وكتاب « سلالة الإنسان » لم يلق أي منهما بالاحترام العلماء التقليدي لما ورد في الكتاب المقدس ، وهاجم داروين التقليديين بأن رفض محاولة التوفيق بين مكتشفاته وبين العقيدة المسلم بها ، والتي تقضي بأن الله تدخل في عمليات التطور الطبيعي . ورفض كذلك فكرة الخلق الخاص أو شفاعة الرب ، وهي أفكار عزيزة جداً وإثيرة للغاية لدى التقليديين من أمثال أجاسير وإبامه ، كما رفض أيضاً القول بأن هناك « قانون تطور ضروري » يوجه مسار التطور (٥) لقد رأى أن التطور عملية طبيعية. تشتمل عليها كلها طاقات وقوى هذا العالم .

وأكثر من هذا ان داروين أحجم عن وضع التطور في أى إطار أخلاقي أو غائي ، على الرغم من أنه وجد من الضروري في إحدى المناسبات ان يستخدم كلمات مثل « أرقى » أو « أكثر تقدما » أو « تقدم » أو « تحسن » وذلك في معرض مناقشة التطور ، ولكنه فعل هذا في إطار بيولوجي محدود (٦) . وتجنب داروين بوجه خاص مزالق الحديث عن التدبير والآخرويات ونزعة الكمال ، كما حذر قراءه من ان « الانتخاب الطبيعي لن يحقق الكمال » (٧) وهكذا فان نظرة داروين المدعومة بالوثائق عن الانسان وسلالته ابادت قضايا هامة وتساؤلات عن الفروض الشائعة عن التدبير الالهي والتقدم دهي امور كانت اثيرة لدى الأمريكيين .

ولم يكن الصراع والخلاف بشأن براهين داروين على التطور بل بالاحرى بشأن تصويره للانتخاب الطبيعي والجنس باعتبارها وكيل الطبيعة في عملية التطور . فقد كان هذا الوكيل يعتمد الى حد كبير على العشوائية والمصادفة في التغير ، فلو صح ان تطور الانواع حدث على النحو الذي وصفه داروين فان المصادفة ، وليس التدبير ، هي سبب هذا الكم الهائل من صور الحياة النباتية ، وهي أيضا الى حكمت تطورها . واذا صح ان الانواع قد تغيرت بفعل المصادفة وليس حسب غرض الهى فان المفاهيم التقليدية عن طبيعة الانسان ومصيره تصبح عقيمة وبالية . واذا كانت المصادفة والتحول هما القانونين الجديدين للطبيعة ، فان كل صور الحياة الانسانية - الطبيعية والعقلية والروحية - تكون قد خضعت لتلك القوانين . ولقد كانت الطبيعة البشرية والاخلاق الكلية تبدو قبل داروين امورا ثابتة لا يمكن انتهاكها ولكنها الآن يتهدها خطر النسبية التطورية . ونتج عن هذا ان هدمت الدارونية - أو هددت بالخطر - الفروض الاساسية التي كانت تركز عليها فكرة التقدم .

او هكذا بدا الامر في ظاهره . ولكن رفض داروين التوسع في الدلالات الفلسفية لاكتشافاته جعل الآخرين احرارا لاداء هذه المهمة وان لم يتحمس ليذا أحد من العلماء خير من العالم الانجليزى هربرت سبنسر ، كان سبنسر مهندسا مدنيا وعكف على دراسة وتأمل التطور زمنا طويلا قبل ظهور كتاب « أصل الانواع » ووجد في ابحاث داروين المستفيضة الأساس العلمى الراسخ الذى كان بحاجة اليه لدمج « فلسفته التأليفية » الطموحة . واستطاع سبنسر استنادا الى قسما محددة لنظرية داروين ان يستنبط سلسلة من التعميمات الكونية عن قوانين النمو التى تحكم كل جوانب الحياة - البيولوجية والاجتماعية والتاريخية والنفسية والسياسية . وعلى الرغم من أن نظريات سبنسر ارتكزت على قياس مشكوك فيه بين النمو الاجتماعى والنمو البيولوجى الا انها حققت رواجا كبيرا فى الولايات المتحدة خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى أن بيرى ميللر Perry Miller

بدى ملاحظته . قال فيها : « قد لا يكون من الاسراف ان تقول ان معناه الفكر لم يكن خلال هذه الفترة - بالقياس الى ما سطرته الكتب والاشراف المطبوعة - لم يكن فكرا على الاطلاق بل تلخيصا فقط لفكر سينسر » (٨) وجدير بالذكر ان عددا قليلا من الامريكيين هم الذين قرأوا فكر داروين في كنهه الاصلية . وعرف اكثر القراء الدارونية من خلال ما نشر من دراسات عن افعال تجورية مثل أفكار سينسر . وكان الامريكيون حتى عام ١٩٠٣ قد اشترؤا قرابة ٣٦٨٧٥٥ مجلدا من اعمال سينسر وحده . (٩)

لقد كانت صورة التطور كما قدمها سينسر حاسمة بالنسبة لتاريخ فكرة التقدم في أمريكا . خفف سينسر من صورة « الركام المتشابك المعقد ، الطبيعة التي انتهى بها كتاب « اصل الانواع » مصورا انصراف من اجنل الحياة و « حرب الطبيعة » وذلك بان عاد سينسر يؤكد نظريته عن ضرورة التقدم القائم على التطور البيولوجي . واستخلص سينسر نتيجتين أساسيتين من دراسته للعلم والمجتمع . ووجد الامريكيون في هاتين النتيجتين ما يلائمهم بوجه خاص : أولا ان التطور الاجتماعي يتبع نفس قوانين التطور البيولوجي . ثانيا ان قوانين التطور الاجتماعي أفرزت قانون التقدم . والمجتمع مثلا مثل أى كائن عضوى بيولوجى يتطور بالضرورة فى الزمان ، وبالتالي فانه يتقدم وفق قانون طبيعى : « التطور تكامل بين المادة وما يلزم من ذلك من نفاذ للحركة ، وتمر المادة خلال ذلك من حالة تجانس غير محددة وغير مستقلة الى حالة تمايز فى الخواص محددة ومتسقة . ، ويطرأ على الحركة الحادثة خلال ذلك تحول مواز » (١٠)

وتربعت نتائج عديدة من تطبيق قانون التمايز الاجتماعى . نعم زيادة التمايز والتجانس « تتزايد باستمرار امكانية زوال الشر » ، وتحقق التقدم الاخلاقى العام للناس من خلال تزايد عملية التكيف مع البيئة . لا بد وان تختفى كل مظاهر الافراط والقصور ، أى لا بد وان تزول كل مظاهر النقص ، وهكذا فان التطور النهائى وتحقق الانسان المثالى هو مسألة يقينية - تعادل فى يقينها أى نتيجة نضع فيها ايماننا الصريح ، مثال ذلك « كل الناس ميتون » .. لهذا فان التقدم ليس مصادفة بل ضرورة : .. والتعديلات التى طرأت على الجنس البشرى لا تزال تجرى حتى الآن وهى نتيجة لازمة من القانون الذى يخضع له كل الخلق العضوى . وسوف تنتهى هذه التعديلات ببلوغ درجة الكمال بشرط استمرار بقاء الجنس البشرى وبقاء تكوين الاشياء كما هى الآن . (١١)

وسواء اراد الانسان أم لم يرد فانه كان يتطور ببطء صوب الكمال الاخلاقى

والاجتماعى من خلال عملية التكيف الانمكاسى مع ظروف بيئته . وغضا لما
لتحقيق هذا التقدم اللازم عن قبول الظروف القائمة صاغ سبنسر فلسفة
تفاضلية تتفق كثيرا مع اتجاهات حرية العمل التقليدية عند الامريكيين .

وعلى الرغم من أن التطور كان يعنى عند سبنسر التقدم نحو كمال
مضمون الا أن هذا التقدم يتحقق من خلال جهد فردى وتمايز اجتماعى .
ونأى سبنسر بنفسه عن رأى داروين الذى ابداه موجزا ويفيد أن التحسن
الاجتماعى يتحقق سريعا من خلال التعاون (كلمة داروين هى التضافر) .
وفسر سبنسر الانتخاب الطبيعى على نحو يجعل القانون الطبيعى يدعم
النزعة الفردية الراديكالية والتنافس الفردى وبحيث يتفق مع مبدأ «البقاء
للأصلح» . ورأى سبنسر أن الصراع ذاته كان عامل التطور وبالتالي التقدم.
واسهمت فلسفة سبنسر فى دعم مكانة العلم التطورى الجديد بالنسبة
للعقيدة التى تؤمن بأن التقدم يتحقق من خلال الجهد الفردى .

وحقق سبنسر قدرا أكبر من التوافق على نحو جعل التطور أكثر قبولاً لدى
الامريكيين . فقد وحدت فلسفته المنهجية كل صور الحياة ابتداء من أبسط
اشكالها ممثلة فى البروتوزوا الى أكثر النظم الحضارية تعقداً ، وبدأ فى
هذا وكأنه يبعث من جديد وفى ثوب علمى الفكرة المألوفة من التدبير الكونى
والتي هددها الانتخاب الطبيعى . وإذا كان داروين لم يدع مجالا لتدبير
الرب سوى فى المراحل الأولى من الخلق نجد سبنسر يفترض وجود قوة
خفية « غير معروفة ولا مسبيل الى معرفتها » وأبدية وخالدة ، وهى
القوة الكامنة وراء تطور الكون وتنظيمه وكان هذا التنازل كافيا فى نظر أولئك
الذين اعتادوا احترام العلم الحديث ، اما بالنسبة لأولئك الذين لا يزالون
متشبثين بالمعتقد التآليه التقليدية فان قراءة كلمة « الرب » بدلا من
« الخفى غير المعروف » من شأنها أن تجعل فكرة التطور أكثر قبولا . وهكذا
أصبحت فلسفة سبنسر حلا وسطا وأرضا مشتركة بين الاكتشافات التطورية
للعلم التجريبي وبين التطلعات التآليه للمتدينين وبهذا جددت امكانية
الاتحاد بين العلم وبين الدين لصالح التقدم .

بيد أن الكل لم يكن راضيا مقتنعا ، إذ على الرغم من تأكيدات سبنسر من
أن التطور يبادل التقدم الا أن أولئك الذين أخذوا داروين يفكر مباشرة
صريح بدت القنسية وكأنها ليست يسيره الحل ، حقيقة أنه كان
بالإمكان تفسير قابلية الأنواع للتحول عن طريق الانتخاب الطبيعى فى
ضوء الفهم التآليه المألوف (على نحو ما فعل جيمس ماكوش James Macosh
بجامعة برنستون حين قال « التدبير السماوى يحقق الانتخاب الطبيعى » (١٢)

ولكن كان من الصحيح تماما ، كما قال آزا جراي، Asa Gray أن نظرية « كتاب أصل الأنواع » متسقة مع نظرة تاليهية عن الكون (١٣) وبينما كان بالإمكان تعديل صياغة التطور والانتخاب الطبيعي بحيث يتلائمان مع المخطط التآليهية ، فقد كان بالإمكان أيضا - ويتفق كثيرا مع نوايا داروين - الحاجة بأن الانتخاب الطبيعي جعل التوسط الإلهي في التاريخ غير ملائم ولا لزوم له . ولعل أقل التفسيرات نجاحا لنظرية داروين التفسير الذي اعتبر قوانين التطور هي تقديرات إجمالية احصائية عن فترة طويلة لاحداث وقعت بمحض الصدفة وتجمعت مع بعضها بدلا من اعتبارها تحقق لتدبير الهى أصيل . وبينما كان بإمكان كثيرين الاتفاق مع ماكوش وهنرى وارد بيشير H. W. Beecher القسيس الشعبي المحبوب ، على أن الانتخاب الطبيعي ليس سوى المخططة التى اختارها الرب لبلوغ الكمال ، كان من الأسر اعتبار قوانين الطبيعة مجموعة من الاتجاهات المتوائمة المتراكمة وليست تدبيرا الهيا مترمنا . ونذكر أن من بين الجوانب الهامة ذات الدلالة فى فكر داروين انه أرغم الناس على الاختيار بين منطق التدبير التاريخى وبين المنطق الجديد المتناقض عن المصادفة التاريخية .

ونلاحظ أن التعديلات والتحريفات اللازمة عن ضرورة الاختيار هذه كانت موضوعا رئيسيا فى تاريخ نظرية التطور فى الفكر الأمريكى . وهذه قصة معروفة تكررت روايتها مرارا ولا حاجة لاعادتها هنا . (١٤) ، ولكن الشيء المهم هو كيف أثرت الصياغات المختلفة لنظرية التطور على تطور فكرة التقدم . وإذا كانت معانى التقدم والتطور قد تعددت بتعدد أصحاب النظريات إلا أنه قد ظهرت بعد صدور كتاب « أصل الأنواع » وكتاب « سلالة الانسان » ثلاثة اتجاهات متميزة عن فكرة التقدم . وسوف نشير الى هذه الاتجاهات الثلاث بقصد تفسير التعريف بها بالصفات الثلاثة التالية : « متدل » و « جامد » و « غائى » ويمكن اعتبار هذه الاتجاهات الثلاثة أصواتا فى الحوار الأمريكى بشأن التقدم والتطور . (١٥) ويمثل كل صوت تفسيراً متمايزاً ومنفصلاً لمعنى التطور والتقدم ، كما كان كل منهم قطبا متطرفا لمحاولة جيل من الأجيال فهم منهج واكتشافات العلوم التجريبية المتعلقة بمفهوم التغير التاريخى .. ويمكن القول أن الاتجاهات الثلاثة فى جملتها وما قدمته من تفسير لمعنى التطور والتقدم هى التى مهدت السبيل المباشر الذى صدرت عنه فيما بعد العقيدة البزجمالية من التقدم .

ب :

رأى أصحاب النظرية المتعدلة الى فكرة التقدم أن التطور يد الله ، وأن قوانين التقدم تعكس اليقين فى التقدم . فالتطور والتقدم متماثلان - تدبير الهى مسبق وحتمى . وفسر أصحاب النظرية المتعدلة نظرية داروين عن قابلية

الانواع لتتحول بأنها الوسيلة المشروعة التى يتحقق بها التقدم الضرورى : وعلى الرغم من أن الانتخاب الطبيعى أعطى مسودة تسند على أن المصادفة وليس التدبير هى التى تحكم تطور الحياة الى مستويات ارقسى فارقى ، لا أنهم راوا أن الانتخاب الطبيعى هو العملية المنظمة التى يستهدف من طريقها « الله » أو « الخفى غير المعروف » بلوغ العالم مستوى الكمال . واستقطبت النظرة المعتدلة كل الدلالات الفظة للانتخاب الطبيعى وذهب أصحابها الى أن التقدم والتدبير والتطور هى كلها الحقائق التاريخية الجوهرية التى اكتشفها - أو أكدها العلم التجريبي ، وتعتبر الصيغة التى صاغ بها سينسر أفكار داروين فى صورة « ضمان » علمي « للتقدم الاجتماعى والتاريخى » هى أهم وأول تعبير عن هذه النظرة . ومصادف تفسير سينسر لدى الأمريكين الراضين عن المذهب التطورى ، اذ وجدوا فيه تصورا مرضيا عن حركة التاريخ ولم يغير كثيرا من مفاهيم التغير التاريخى السابقة على داروين .

وتلاءم مع النظرة المعتدلة الى التطور والتقدم كل من أصحاب الاتجاه العلمى وأصحاب النزعة اللاهوتية مع تعديلات طفيفة فقط . وكان آزا جراى Asa Gray من أوائل العلماء الأمريكين الكبار الذين قبلوا نظريات

داروين وأكد طوال حياته إيمانه بتدبير الهى تقدمى . وهذا هو ما فعله جوزيف لوكومت J. Le Comte وجرن وليام درابر J. W. Draper وجيفريس ويمن J. Wyman والكسندر ونشل A. Winchell وغيرهم كثيرون من الشخصيات العلمية الرموقة . ومن الجانب الدينى ماكوش Mesosh وبيتشر Beecher وليمان أبوت Lyman Abbott وجورج فردريك رايت G. F. Wright ومينوت سافاج M. Savage وواشنطن جلادن W. Gladden وجون باسكوم J. Bascom فقد وجدوا أن

بالامكان الجمع بين مذاهبهم التأليهية المتباينة وبين التطور والتقدم . ولعل أهم هؤلاء ماكوش (الذى كان رئيسا لجامعة برنستون) اذ ألف بين كل هذه العناصر فى صورة نظرية الهية عن « التقدم والارتقاء » ، وبيتشر أشهر قساسة عصره الذى قال أن الله لا يتغير ولكن الحضارة عملية تقدمية مزدهرة باطراد ويرتقيان بالخلق الى مراتب أعلى فاعل حتى يصل الى بنسائه أكثر تعقيدا من حيث الوظيفة والتكيف على نحو يحقق نتائج أكثر منهجية واتساقا . وهكذا فإن الخلق الطبيعى كله ينظم ذاته لمسيرة سامية تصل به نحو الكمال « (١٦) » .

ولكن لا ريب فى أن أهم وأبرز متحدث أمريكى باسم النظرة المعتدلة الى التطور والتقدم لم يكن عالما ولا رجل لاهوت . انه جون فيسك J. Fiske المؤرخ والفيلسوف وعالم اللغة والكاتب والمحاضر والذى اقترن اسمه فى سبعينات وثمانينات وتسعينات القرن التاسع عشر بالنزعة التفاضلية التطورية التى تجمع بين العلم وبين الدين فى مركب واحد أطلق عليه اسم

« الفلسفة الكونية » . وكان هدف فيسك مثل سبنسر ، توحيد كل المعرفة ووضع كوزمولوجيا او علم الكون « يصنف الظواهر الفيزيائية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية تحت نسق واحد من القوانين بكفل في نفس الوقت التقدم الانساني » (١٧) وتعكس كتاباته ايمانه بضرورة التغير واتجاهه داخل اطار المخلق كله . وكان فيسك رجل دين في حقيقته ولهذا اعتقد ان الاديان التقليدية يمكنها البقاء بشرط قبول واستيعاب نتائج العلم الحديث . ولهذا استهدفت فلسفته الكونية ازالة كل تناقض بين العلم وبين الدين ، وحاول ان يصوغ من الاثنين تصورا اخلاقيا شاملا عن تقدم تطوري تسيره ارادة الله وتديره » (١٨) .

نشأ فيسك في بلدة ميديل تاون Middle Town بولاية كونيتيكتات Connecticut وتخرج في جامعة هارفارد عام ١٨٦٣ . وكان منذ صباه قارئا نهما في العلوم والفلسفة واللاهوت . وبعد تخرجه في الجامعة وممارسة القانون فترة قصيرة قرر توجيه جهده للعمل على ترويج الاتجاهات الفكرية المعقدة التي تميز بها عالم ما بعد الحرب الاهلية . وعمل فترة محاضرا وامين مكتبة بجامعة هارفارد واستاذ غير متفرغ بجامعة واشنطن في سانت لويس (ترك فيسك وظيفة مدرس للتاريخ بجامعة هارفارد عام ١٨٧٠ لصديقه هنري آدمز الذي تصادف ان كان ابوه رئيسا لهيئة الملاحطين فيها) وعكف فيسك على الكتابة بنهم للصحف والدوريات السيارة . وألقى محاضرات في أماكن عديدة وكتب عددا لا حصر له من التعليقات على الكتب وصنع لنفسه اسما خلال ثمانينات وتسعينات القرن التاسع عشر ككاتب ومؤلف لكتب تفسر التاريخ الأمريكي . ومات في ٤ يوليو ١٩٠١ بعد ان أصبح أشهر مؤرخ في أمريكا ، وهذه حقيقة تشهد بمكانة ورشاقة أسلوبه أكثر مما تشهد بأصالته كباحث (١٩) .

وعلى الرغم من انكتاب فيسك على كتابة التاريخ بأسلوب مبسط الا انه ظل طوال حياته مستغرقا ايضا في المشكلات الكبرى لعصره : مشكلات اصل الانسان والطبيعة والتطور ومصير المحاولات البطولية للفلاسفة والعلماء واصحاب النظريات الدينية في صراعهم مع هذه القضايا بأسلوب منهجي . وكانت لقراءاته الاولى لفكر كومت Comte وياكل Buckle وسبنسر وفردريك فون همبولت F. Von Humboldt وتيودور باركر Th. Parker وهوارس بوشنل H. Bushnell اثرها العميق والمتصل على تطوره الفكري ، وكانت القضية التي استبدت بتفكيره هي مشروعية التغير التاريخي ومظهرها الديني والعلمي . وحفز هذا الاهتمام عند صدافته بكثير من الشخصيات البارزة في عصره مثل داروين وسبنسر وهكسلي ووليام جيمس وشونسرايت وديوارد يومانز وهنري وارد بيتشر وشارلس س. بيرس . واذا كانت كتاباته قد تنوعت ابتداء من المقالات التي يناقش فيها فوائد التبغ والكحول اليسى البحوث التي يعالج فيها الاساطير والخرافات ، بالاضافة الى دراساته

التاريخية التي تحمل أهمها المناوين التالية : « موجز الفلسفة الكونية » (١٨٧٤) و « الدارونية ومقالات أخرى » (١٨٧٩) و « مصير الإنسان في ضوء أصله ونشأته » (١٨٨٤) و « فكرة الله في ضوء أثر المعرفة الحديثة » (١٨٨٥) و « من خلال الطبيعة الى الله » (١٨٩٦) - إلا أن كل كتاباته تعكس اهتمامه بالقضايا الدينية والميتافيزيقية . ويمتبر كتاب « موجز الفلسفة الكونية » أهم كتاب له ويمكس محاولته لتصنيف كل المعارف الطبيعية والدينية الحديثة تحت نسق فكري واحد شامل .

رأى فيسك أن كل ظواهر الطبيعة تتحرك في اتجاه معين وأن الله بمث فيها الحياة بصورة متسقة (٢٠) . والتقدم كامن في التغير ذاته ، وقد حدث التغير وفق خطوط منتظمة وتمييزة وكان الانتخاب الطبيعي هو « العلة الملائمة » (٢١) وقانون التقدم هو قانون التاريخ . (٢٢) ونظروا لأن التقدم كان منتظما وخاضعا لقوانين يمكن معرفتها فان بالإمكان التنبؤ بسرعه واتجاهه النهائي ولم تحاول الدارونية هدم غائية الكون بل قدمت للإنسان الأساس لفهم مصيره وسبل صياغة المصير الإنساني . واثت النظرية الدارونية من الحط بقيمة الإنسانية ووضعها هي والعالم الحيواني على قدم المساواة كما يتهمها نقادها عادة وإنما أوضحت « بصورة متميزة لأول مرة كيف أن خلق الإنسان وكما له هما الهدف الذي ظلت الطبيعة تعمل له دائما » (٢٣) . وكان فيسك واثقا أيضا بالمحصلة النهائية للعمليات التي تجري في الكون . لقد كشفت نظريات داروين عن التطور أن « كل الأشياء تعمل معا من أجل هدف واحد وهو تطور الصفات الروحية السامية التي تميز الإنسانية » (٢٤) ولم يحجم فيسك من صوغ قانون هذا المسار المتصل نحو الكمال :

« أننا نحصل على قانون التقدم الذي يمكن صوغه بصورة تقريبية على النحو التالي :

« تطور المجتمع دهم متصل لملاقات نفسية داخل الجماعة وفي انساق مع العلاقات الطبيعية والنفسية الناشئة في البيئة ، وخلال هذه زمن كل من الجماعة والبيئة من حالة عدم تعهد نسبية وتجانس مشوش الى حسالة تحدد نسبي وتباين متسق . وخلال هذا. تصبح الوحدات المكونة للجماعة أكثر فاعلر تفردا وتماييزا » . (٢٥)

واعتقد فيسك أن داروين وسينسر قدما برهاننا علميا يثبت أن تطور النظام المخلوق كان أمره بين يدي الله وأنه « كفل بأن يصل كل شيء الى أفضل وضع في النهاية » (٢٦) وإذا كان التطور قد بدأ في ظاهره « صراعا

قاتلا من أجل البقاء » إلا أنه في الواقع عملية تقضى تدريجيا ويبطء من خلال القوة والمنافسة الى ظهور نظام اخلاقي سلامي متسق . لقد كان الانسان هو الغاية والهدف والمرحلة الاخيرة في هذه العملية ، ويمكن أن نلاحظ في تاريخ الانسان نفس نمط التقدم صوب الكمال . فقد ترقى الانسان بهدئ من الله وانتقل من الهمجية والبدائية الى وضعه الرفيع الراهن . واكد فيسك ان كل من استوعب نظرية داروين يدرك ان « كل الخلق كابد من أجل الوصول الى أفضل خلق صوره الله وهو روح الانسان » (٢٧) واستهدفت عملية التطور بلوغ غاية اخلاقية مرسومة من قبل اهتمت بها وقصدها دائما وهى خلق مجتمع يستلهم الحب الالهى والايمان بالمبادئ المسيحية . وكانت المسيحية في واقع الأمر النتاج الاسمى والحصيلة الضرورية للتطور (٢٨) .

وذهب فيسك مثل كثيرين من اصحاب المذاهب التأليفية الى ان الانتخاب الطبيعي يتسق مع الفهم الكالفي لمعنى الاصطفاء : فالصراع من أجل البقاء يصطفى واحدا ويهلك تسعا وتسعين . ولكن الانتخاب الطبيعي ليس هو القوة الوحيدة العاملة من أجل كمال الأنواع . فلم يكن التطور مجرد تطور مادي وطبيعي ، بل هو ايضا تطور كوني وروحي . ولا ريب في أن الانسان هو النتاج المباشر للقوة الطبيعية ، الا ان فيسك كان حريصا على الايعاء بأن تلك القوى حددها الله . لقد قفزت الطبيعة قفزة كبرى الى الامام في وقت ما خلال العصر العجري (الايوسين Eocene) أو العصر الثلاثي (آيوسين Miocene) وظهر جنس متميز من الرئيسيات هو « الانسان الناطق Homo a'alus » واكثر فيسك صراحة أن هذا كان تدخلا الهيا وان كان تفسيره ترك انطبعا لدى القراء بأن ارادة الله « القوى الدنامية المحيية » بدأت تظهر من بين علماء الطبيعة . تميز الانسان الناطق Homo a'alus بقدر من العقل والحكمة وطول فترة الطفولة وبالتالي ارتفاع في الذكاء ، والتدرة على النطق والكلام واستعداده للارتقاء والتقدم وتوفر الحس الاخلاقي ثم أخيرا حضارته . وعلى الرغم من أن الانسان العاقل Homo Sapiens الذي تطور اليه ذلك الجنس كان بدوره نتاجا لقوى طبيعية الا ان يد الله كانت واضحة الاثر في تاريخه :

« تبين لنا قصة الانسان وهو يقترب أكثر فأكثر من صورة الله ، حيث يمارس صفات الخلق ويحول بيئته الطبيعية ويجسد أفكاره في أشكال مرئية ومحسوسة في كل أنحاء العالم ، وينتزع من عماء المكان أسرار العصور الغابرة . واتجهت أحداث الكون من البدايات الأولى البسيطة وفي حركة متصلة دائبة نحو هذا النوع من الانجاز ، وكان تطور العواطف جزءا أساسيا من العملية كلها ، وهى العواطف التى تنزع إلى اخضاع الانثانية لغايات غييرية وأخلاقية » (٢٩) .

وساوى فيسك مثل سبنسر بين التقدم - وان استخدم مصطلح «التطور» فقط لتحديد قانونه - وبين تزايد التباين الاجتماعى والاتساق الذى يصاحبه. ومع تطور المجتمع نحو مزيد من التعمق سوف تصبح البشرية اقل السارة للشقاق واكثر اتساقا مع مجمل الاهداف الاجتماعية العامة . ولم يكن للعواطف والارادات البسيطة للأفراد اثر كبير على الحركة الكبرى للتاريخ ذلك لان التقدم التاريخى وقع الى حد كبير بمعزل عن الرغبات الوائيه او العقل البشرى . واتما قوانين الرب والطبيعة هى التى حددت مسار التاريخ . ويمكن تفسير التقدم التاريخى تفسيراً صحيحاً فى ضوء هذا الفهم فحسب : « ان من المستحيل كتابة التاريخ وفق منهج يفرضه مبدأ الارادة الحرة » (٢٠) . ولقد كان من نتائج التقدم التاريخى بين يدي الله حيث ان فيسك كانت لديه عقيدة صوفية بالنسبة لتحقيق هذا كله :

« عندما تغفو الأرض الوداعة فى ظل قانون كونى وعندما تتوازن رغبات كل فرد مع رغبات كل الافراد المحيطين به . تمنى مثل هذه الحالة تحقيق أرقى تكامل ممكن بين وحدات المجتمع ، وهى المثل الأعلى الذى يستهدفه التقدم العقلى والأخلاقي » . (٢١)

وهكذا كان الانسان هو الانجاز الأخير للعملية التاريخية الطويلة التى هى التطور . بيد أن تقدمه لم يكن مسألة عشوائية على نحو ما تصور بعض التطوريين . ولم يكن التاريخ يكابد لينتج الانسان الحيوان الظاهرة الطبيعية. وانما كان اسماً انتاج للكون اللاهث مخلوق صنعه الله على صورته ، اكسى يحيل مجتمعه الى صورة ارضية مطابقة لمملكة السماء .

ونجد الدليل على هذه البشرى متضمناً فى التاريخ الطبيعى والاسائى والدينى ، وفى السجل الجيولوجى والبيولوجى وفى خبرات الانسان المكتسبة والموروثة وفى محاولات الانسان لمعرفة خالقه . ويرى فيسك أن تطور الوعى البشرى يفيد ان الانسان يستهدف فى النهاية معرفة العمليات والقوى الخفية الكامنة وراء وجوده وصيرورته . ويؤكد منطق التطور ان كل القسمات المميزة للكائن الحى بقيت وتطورت لأن لها وظيفة ضرورية لابد من اداؤها . ولهذا لم تكن قدرة الانسان على المعرفة الأخلاقية حدثاً عشوائياً جاء مصادفة بل كان شيئاً أساسياً بالنسبة له ومحور طبيعته . وكشف عقل الانسان وحسه الأخلاقى عن حركته المنتظمة التدريجية نحو العقل الكامل والأخلاق الكاملة أى نحو صورة الله . وأكد فيسك ان الله منح الانسان القدرة على فهم مصيره الأخلاقى وبهذا احتفظ له « بمكانته الرئاسية القديمة فى الكون » (٢٢) .

ويتشغل أهم تفسير للمسار التقدمي الفريد للإنسان في حقيقة مؤداها أن طفولة الإنسان كانت طويلة نسبيا (٣٣) . وعلى الرغم من قلّة الوثائق التي تدعم نظرية فيسك إلا أننا نراه يحتاج بأن طول فترة طفولة الإنسان ساعدت على نضج المخ وتعقده ومن ثم توفر للإنسان مدى أكبر للعكر والعمل . وبعد أن أصبح مخ الإنسان أكثر تطورا من سواء من الرئيسيات استطاع أن يخلق لنفسه أسرة أكثر استمرارا وثباتا ، وحسا اجتماعيا ، ونظرة أخلاقية أتاح له أن يخضع رغباته الشخصية لحاجات المجتمع ومصالحه وهكذا نجد طفولته الطويلة يسرت له التطور من الانانية إلى الفيرية . ورأى فيسك في الفيرية المسار الأخلاقي للتقدم مستقبلا . ونظرا لهذا يتميز به مخ الإنسان من حجم كبير وتعقد في البنية العصبية « تبدأ نسي الظهور قدرته على التقدم التي تميزه عن سائر الحيوانات الدنيا . واعتقد أن كل إنسان يتفق معى دون تردد في أنه لولا طول فترة الطفولة لما كنا تقدميين » (٣٤) .

ولكن الإرادة البشرية لعبت دورا سطحيا فقط في حركة التاريخ . حقا كانت الإرادة قوة فعلية في صياغة الأحداث ولكنها كانت مشروطة وخاضعة لعوامل معقدة اجتماعية وبيولوجية ونفسية والتي كانت بدورها نذاجا تاريخيا خضع لقوانين التطور العامة (٣٥) وقد حاصرت وكبت هذه القوانين جهود البشر حتى الشخصيات البطولية ، ومرت كل المجتمعات بالضرورة عبر مراحل تطور متباينة ولا يمكن لإرادة الإنسان أن تغير من مسار حركتها أو تعدل من خصائصها العامة . وإنما كانت الإرادة واحدة من بين قوى كثيرة العدد تعمل كلها للتأثير على التغير ، وبهذا لا يمكن القول بأنها تتميز بدلالة خاصة أو قدرة على التحديد تبرر لنا الارتفاع بمستواها إلى حد الزعم بأنها العلة الجوهرية للتغير الاجتماعي . وعندما شن صديقه وليام جيمس عجوما على حتمية سبنسر باعتبارها تصور ميكانيكي لا إنساني للتاريخ ، رد فيسك على الفور قائلا : إن سبنسر لم ينف الآثار المترتبة على الأفعال والتغيرات الفردية بل وضعها فقط داخل إطار قانون تطوري عام ، وهو وضع وافق عليه « فيسك » (٣٦) .

وإذا كان الرسمى الإنساني اشتقاق وظيفي من العملية التطورية إلا أنه جزء آخر من كوزمولوجيا التقدم الأكبر . (٣٧) كان هذا هو الجانب الميتافيزيقي الجوهري في مذهب فيسك التقدمي التطوري ويعترف بأن في النسب-أرينم إقناعا ومدا وجزر الطاقة الكونية ، وهو ما كشفت فروع العلم الحديث المختلفة، إلا أن الاتجاه الأساسي للكون اتجاه تطوري يخضع لقانون وتقدمي أيضا . ويمثل الحس الأخلاقي الإنساني أعظم منجزاته . وعلى الرغم من أن التقدم الاجتماعي لم يكن الوضع المطلق والضروري في كل الأزمان والأمكنة...

الا أن فيسك لا يزال يؤكد أن التقدم « أهم الظواهر كلها الجديرة بالبحث » كان هو القانون الأساسي للتاريخ ، وأن أهم سمات التقدم الاجتماعي هي أهم سمات التطور بعامة » (٢٨) ويذهب الى أن كلا من التقدم والحس الأخلاقي عند الإنسان وليد عملية التكيف المتصلة بين الفرد والجماعة والبيئة ، وأن هذه العملية وتقدمها الثابت المستمر من التجانس الى التباين يخفضت لنفس قوانين التطور المألوفة .

بيد أن رؤيا فيسك لنهاية التقدم التطوري كانت رؤيا غامضة ، وصورة مسيحية لفكرة سبتمبر عن التوازن ، وهو شرط التباين والتجانس البيولوجي والثبات الاخلاقي . ان قوانين التباين الاجتماعي اللازمة عن قواعد أهم للكون أدت بالضرورة الى انتصار الفيرية الشخصية والمصالحة الاجتماعية وخلق نظام اجتماعي يعكس نبوءات الانجيليين الاجتماعيين أكثر من أى شيء آخر . وسوف يتلاحم التآليه والعلم ، ويتوقف الصراع الأرضي ويصبح الإنسان صورة كاملة للرب وتتطور نزعة الإنسان بالاله الى « نزعة كونية » . وانتهى فيسك الى أن قوانين التقدم والتطور :

« وضعت الإنسانية في مستوى أسنى من أى وقت مضى . ان المستقبل مشرق أمامنا تضيء فيه أنوار الأمل المختلفة الألوان . وسوف تكون السيادة للحب والسلام وكما نهى أنفسنا للعمل في الحياة يمكن أن نتعلم الى الوقت الذى تصبح فيه ممالك هذا العالم مملكة المسيح بأصدق معنى وأن يكون الحكم له الى الأبد ويكون ملك الملوك ورب الأرباب (٣٩) .

واذا بدأ هذا الكورس المترنم بالتقدم وكأنه محاكاة أوبرالية صاحبة اللازم التطورية تصم الآن الحديثة الا أنه يجب ان نذكر ان كل الكتابات التى نشرها فيسك تقريبا انما كانت أصلا محاضرات يلقبها على مسامع قثات مشتاقة بقصد الريح . وتعزز هذه الحقيقة قيمة فيسك كمتحدث سحر عن عصره ، ولم يكن يوسع فيسك ، حتى لو أراد ، أن يعرض آراء غير رالجة عن الموضوعات ذات الثقل الاجتماعي التى تحدث عنها . ولقد كان فيسك دائما يقول لسمعيه ما يريدون سماعه . وكانت رسالته موضع ثقة زاهرة بالمعالمات العلمية ومقبولة لدى الجميع فيما عدا الناصيين الأصوليين اللتزمين بحرفية النص الوارد فى الكتاب المقدس . أو الواقعيين الشكاك . ودعى فيسك مرارا فى العقود الاخيرين من القرن التاسع عشر لالتقاء محاضرات فى قاعات عديدة ابتداء من بوسطن الى سانت لويس ومن بانجور الى ميلوكى . ومنحته هارفارد دكتوراه فخرية فى القانون عام ١٨٩٤ ودعته جامعة ييل ليفيل منحه الترجمة ذاتها فى احتفالها بالعيد المئوى عام ١٩٠١ وكان فيسك خلال هذا العام ، وهو عام وفاته ، قد أصبح من أشهر النقات فى الموضوعات

التاريخية، والعلمية والفلسفية في أمريكا . ويكشف نجاحه الضخم كمفسر
لمنى التطور عن أهمية آرائه بالنسبة لفكرة التقدم خلال الأعوام الأخيرة من
القرن التاسع عشر .

يبد أن آراء فيسك من الكون كانت مليئة بفروض لا تستند الى برهان
ويعتبر زائف . إذ يركز فكره على العناصر التالية : أن الطبيعة كلها تستهدف .
كلمة قدمية قالها الخالق ، وأن الحب الأخلاقي عند الإنسان وليد فترة
الطفولة الطويلة المميزة للإنسان ، وأن المسيحية هي هدف الخلق - وهي كلها
عناصر لا تستند الى دليل ولا يمكن التحقق من صدقها . ونجد من مظاهر
الخطأ المنطقي الفاضح قوله بأن العقل الإنساني مساعد بطريقة أساسية فى
عمليات التطور ومع هذا فإن الإرادة الإنسانية لم تغير من مسار التاريخ .
ولا ريب فى أن اعتقاده بأن ازدهار روح الفيرة تمثل المصير التقدمى للإنسان ،
الما كان يعبر عن أمل مفكر تقليدى . ومن الواضح أن أسلوب فيسك فى
التفكير النظرى ، باستثناء دفاعه عن نظرية التطور ، لم يصف جديداً
للعلوم الداروينية .

ومع هذا فمن المسلم به أن أكثر الأمريكيين المعاصرين لحياة فيسك شاركوه
نظريته المعتدلة عن التقدم . وتعتبر نظريته يوضعها هذا مثالا هاما عن كيفية
الإفادة من إحدى صور المذهب التطورى للمعم فروض مسبقة عن معنى
التاريخ ومصير الإنسان . ولقد وجد إيمان الأمريكيين التقليدى بالله وبالتقدم
وبالقانون الأخلاقى - وهو الإيمان الذى كان سائدا فى القرن التاسع عشر -
أكثر التعبيرات تفاؤلا وبلاغة فى كتابات فيسك . وإذا كان فكره خليطا
من الآمال الدينية والملاحظات التجريبية والقوالب التطورية الباهتة إلا أنه
كان لا يزال يعكس بدقة مشكلات ومطالب عصره . ولم يكن خطأ فيسك ما
اتسمت به ظروف عصره من اضطراب وتشوش ، فقد أفادت نظريته الكونية
لإصلاح ما فسد بأسلوب مقبول لدى غالبية من معاصريه .

ج :

نشرت مجلة the popular science, monthly فى عددها الصادر فى
نوفمبر ١٩١٣ محاضرة كان قد ألقاها توماس هـ. هكسلى مؤخرا تحت عنوان
« التطور وعلم الأخلاق » . ونعرف أن هكسلى صديق لداروين ومؤيد صلبه
لفكره . وقد قال فى محاضره هذه : على الرغم من أن مفهوم التطور قد تم
يرجع الى عدة قرون وتمتد جذوره الى التراث الفكرى والأخلاقي للشرق
والغرب ، إلا أن العملية التطورية بالصورة المعروفة الآن ، والمساهمة المراج
من أجل البقاء لا يمكن التوفيق بينها وبين « المبادئ الأخلاقية السليمة » ،
حقا تحرك الكون وتمدد ، وتحولت طاقته ولكن لم تنتج عن عملياته الطبيعية
إوامر أخلاقية متسقة ، أن أوضح صفة للكون هي « عدم ثباته » . وأكد

هكسلى أن ليس بالإمكان قيام « أخلاق للتطور » وإنما « تطور للأخلاق » .
إن كل الاصطلاحات الأخلاقية التى تضمنها الكون إنما تحققت على حساب
عملياته الطبيعية القانونية ، ولم تكن الحضارة وهنا بقوانين الطبيعة بسل
بصراع البشر معها . وانتهى هكسلى الى نتيجة كئيبة وحتمية : « أن نظرية
التطور لا تشجع أى نوعات للكتاب المقدس » (٤٠) .

وأثارت ملاحظات هكسلى ، كما كان متوقعا ، شعورا بالاكثاب لدى القراء
الأمريكيين ، وتضمنت الأعداد التالية من المجلة العديد من الردود الجديرة
بالاحترام . (٤١) إن أصرار هكسلى على فصل الأخلاق علما وسلوكا حسن
قوانين الطبيعة تضمن أربعة شكية - وربما لا أدريه - تتعارض مع العقيدة
الأمريكية السائدة والتى أجاد فيسك التعبير عنها . ولكن موقف هكسلى
عكس أسلوبا آخر للنظر الى مشكلة التطور والتقدم . وسبق أن عبر عن هذه
النظرة بصورة مقنعة فى أمريكا ، رغم أنها نظرة أقلية ، صديق حميم لجون
فيسك ونعنى به الفكر الفلسفى الذى يعطى باحترام كبير وإن لم يكن مشهورا
وهو شونس رايت . لقد أغفل المؤرخون شونس رايت حتى عهد قريب على
الرغم من نفوذه الكبير والمكر على أقرب أصدقائه شالس س . بيرس ووليام
جيمس . ولهذا فإن تفسيره لمعنى التطور بالنسبة لفكرة التقدم له أهمية
كبيرة على الرغم من عدم رواجه ، فقد كان شونس رايت أكثر المفكرين
الأمريكيين اتساقا فى التعبير عن النظرة الواقعية الى التطور والتقدم .
نشأ رايت ، مثلما نشأ فيسك ، فى بلدة صغيرة اسمها نورامبتون فى
نيوانجلاند بولاية ماساتشوسيت . وتعلم فى هارفارد وتخرج فيها مسام
١٨٥٢ . وظل رايت بعد تخرجه فى كمبريدج يكتب بين الحين والآخر مرغيا
لكتب او مقالات فلسفية ، ويدخل دائما فى حوار فلسفى مع حلقة واسعة
من الأصدقاء المشتغلين بالفلسفة . واشتغل بالتدريس بين الحين والآخر
حيث قام بالتدريس مرتين فى هارفارد خلال سبعينات القرن التاسع عشر .
ولم انتخابه عام ١٨٦٠ زميلا بأكاديمية الفنون والعلوم الأمريكية ، وعمل
ميكانيكا لها خلال الستينات وقتما احتدم وطيس الجدل حول الدارونية .
ولم يكن رايت اتساقا طموحا وإنما عاش أساسا للحوار الفلسفى مع أصدقائه
أكثر من أى شيء آخر . وكان يلقى ترحيبا فى كل محافل كمبريدج للمالته
وحدة ذكائه . وأثار موته المبكر عام ١٨٧٥ الكثير من عبارات الحزن التى تعبر
عن الإعجاب به والأسى للضررة الكبيرة الناجمة عن فقدته . وكتب فيسك
« كان واحدا من أصدقائه الحميمين فى حلقة المناقشة فى صحيفة
Harvard Advocate » (٤٢) . ان فقدته - ولم يخلف لنا سوى النثر اليسير مما كان
يجب أن يوح به - ليعيد على أقل تقدير كرامة قومية كبيرة (٤٣) .
حقا لم يخلف رايت وراءه سوى النثر اليسير من فكره إذ لم يكسب مثل

ليسك حريصاً على أن يترك بصماته على عصره . ووصفه فيسك بأنه كان غامر الهمة وأن نوعاً من « الفتور العقلي » حال دونه وبطل أي جهد كبير . ولهذا فعلى الرغم من الأثر الكبير الذي تركته أفكاره على كثير من المفكرين الكبار ، إلا أنها لم تتجاوز ما يقرب من عشر دراسات تم جمعها في عام ١٨٧٧ تحت عنوان « محاورات فلسفية » فضلاً عن مجلد من الرسائل الخاصة صدر عام ١٨٧٨ . بيد أن أثر رايت يتجاوز كثيراً هذا الإنتاج الهزيل ذلك لأن محاوراته وأحاديثه لا حصر لها مع جيل من قادة الفكر الأمريكي وقد تأثروا بها جميعاً تأثراً عميقاً في كيمبرج خلال ستينيات وسبعينات القرن التاسع عشر .

وكان رايت الشخصية الأولى في النادي الفلسفي الذي أطلق عليه بيرس اسم « النادي الميتافيزيقي » والذي كان يجتمع بين حين وآخر في أوائل السبعينات من القرن التاسع عشر لمناقشة الفلسفة المعاصرة والعلم والعلاقة بينهما . ويضم مجموعة مثل : جيمس وبيرس وليسك وهولز ونيكولاس صانت جون ، وجريس وجوزيف ب . وأرثر . وتحدثت من خلال مناقشاته حسب رواية بيرس ، خطوط الفلسفة البرجماتية . (٤٣) وكان صوت رايت هو الصوت الغالب بين هذه المجموعة . وكما أشار جيمس في كلمة التآيين بمناسبة وفاته : « جاءت أحسن أعماله في الحوار ، وبدت روحه وأرادته بصورة أو بأخرى في أعمال وكتابات الكثيرين من أصدقائه على مدى السنين ، فكان بهذه الطريقة أكثر فعالية مما كان إنتاجه المباشر » (٤٤) وقال بيرس في تقييم له : إن رايت كان يملك عقلاً « يعادل ح . س . مل » (٤٥) .

وكان ملائماً تماماً أن يقارن بيرس بين رايت وبين مل ، ذلك لأن القسمات المميزة لفكر رايت هي دعوته لنزعة تجريبية متزمتة ومتسقة مع نفسه بإصرار لكل ميتافيزيقي . وتجلت عند رايت النزعة الاسمية التي دعا إليها بيكون وهيوم ومل وهوبل Whewell وأخلت صورة نفور حاد من التجريد . وبعد أن قرأ رايت في عام ١٨٦٠ كتاب «أصل الأنواع» تحول فكره مباشرة لا لأنه قبل النتائج التي انتهى إليها داروين وإنما لأنه أسسها نظراً نظرية تقدير للدلالة الفلسفية العميقة لمنهج داروين البعدي المركزة على قواعد ومبادئ منظمة . لقد كان رايت لا يستهويه إلا كل ماهو علمي أصيل، وكل فكر علمي يلتزم بحدود ماهو مشاهد ولا يفترض ملاماً وأسباباً وراء ما تكشف عنه الحطيات مباشرة . وكتب رايت مرة إلى صديقه جريس نورتون Grace Norton يقول : قد يكون صحيحاً ، و لاشك أنه كذلك ، أن باؤيس طغت الخراب على نفسها وتدمرت لأنها لم تكن مسيحية بيد أن هذا التفسير لا يربطه علاقة قوية بالنظرة العملية للموضوع إلا مثل قولنسك

« ان قصور باريس احترقت لأنها لم تكن مضادة للحريق » (٤٦) لقد كان التزام رايت للنظرة العملية فضلا عن نفوره من الحجج المبنية على القياس تزايد كلما امتد به العمر حتى انه ، كما قال افرام جورني في كلمة التابين ، اضطر الى استعمال موسى أوكام Occam's Razor « بحيث لا يبقى فى العقل الا ما له جدور فى الخبرة . ان خبرة الظواهر هى مصدر المعرفة شكلا ومضمونا ، وهى اساس الأحكام الاخلاقية ، وحدود الكون فى علاقته المعقولة والمألوق بها مع الانسان » (٤٧) .

لم يتأثر رايت بالقضايا الكبرى عن معنى الحياة والحركة وهى القضايا التى أثارت الفلاسفة منذ قديم الأزل . وكتب جيمس عنه قائلا : « اذا كانت واقعية التواهر وحدها كافية لوصفها فقد رأى ان من الافراط والخرافة الحديث عن جوهر او معنى ميتافيزيقي او غاية ميتافيزيكية » (٤٨) وتلاحظ انه بالنسبة للمسائل التى أثارتها لم يصل الى اجابات حاسمة بشأنها : هل الله موجود ؟ . لماذا الناس على ما هم عليه ؟ هل القدر هو الذى يرسم المسير الانساني ؟ لقد كان موقف رايت المتطرف به موقفا لا أدريا كما شاء هو أن يصف نفسه موقفا علميا . ويعنى رايت بهذا المصطلح الذى وآله جيمس مصطلحا خصبا زاخرا بالمعاني ، « طرد كل مظاهر النموذ ، ونقد القضايا التى تجاوزت بحكم المصادرة الاسس العلمية الواقعية لأسبابها » (٤٩) ورأى رايت أن هذا الاقتصاد الفكرى الذى يدعّمه مثل هذا الموقف من قضايا التخمين الميتافيزيقي ، ليس الا حسا مشتركا ، ولم يجد أى مبرر للتأمل فى أشياء لا علاقة لها بالتبنة بالخبرة على نحو ما عرفها بها . ومناصر الخبرة غير مرتبطة ببعضها خارجية ولا يكمن وراءها أى عامل كلى يحقق التلاحم بينها أو أى نفس ، فالاشياء هوى ما هى عليه ، ولا حاجة بنا للمعاناة فى البحث عن لماذا كانت كذلك أو لماذا لم تكن . أن عالم رايت العلمى لا توحد بين عناصره أى قوى ، وهذا هو ما دعى جيمس الى وصفه بأنه لا كون Nulliverse (٥٠) .

كانت إحدى نتائج الاصرار العنيد من جانب رايت على أن تكون النتائج مبسوطة تجريبيا انه رفض التصورات الغائية للبحث العلمى . ورفض رايت قفز بعض اصحاب الفكر النقدي الى نتائج تاريخية استنادا الى القول باحتمالات العلة والمعلول فى علم النفس والبيولوجيا . وخير شاهد على هذا مقارنة تفسير رايت للتطور بتفسير فيسك له . ذهب فيسك الى أن التطور مؤثر الى تغيرات فى أشكال متميزة للحياة . واعتقد فيسك التطور مؤثر الى تغيرات فى أشكال متميزة للحياة . واعتقد فيسك ان داروين قد كشف قوانين التقدم الكونى ، أما رايت فقد رأى أن داروين أثبت فعالية المنهج الاستقرائى التجريبي عندما طبقه على التاريخ الطبى والبيولوجيا وبعض جوانب نمو اللغة والوعى . امتد فكر فيسك الى الكنيسة حتى اشتمل على اللاهوت ، وطبق رأى منبئى فى تشبيه المجتمع بالكائن

المعزى الحى . وذهب رايث الى ان مزاعم سينسر عن امكانية التبرير العلمى خداع كبير . وتحدث عن رايه هذا فى مقال له بعنوان « الدارونية الالمانية » حيث انتقد بشدة موقف سينسر من الفروض التطورية التى اعتبرها مبداً اوليا للميتافيزيقا :

« الخطأ الجوهرى الذى وقعت فيه الميتافيزيقا او « المذهب الواقعى » ليس مجرد انها تمزق الى التجريد وجودا فرديا صادقا او وجودا فرديا حتميا ، او انها تجعل التجريد « تجريدا له وجود واقعى » بل انها تعامله وكأنه يتمتع بهذا الوجود - بعبارة اخرى وكان له معنى مستقل عن الاشياء التى ينبغى ان تحدد الحدود الحقيقية لعناه . ولهذا فان تطبيق القوانين الميكانيكى من حفظ الطاقة ، وهو قانون صادق علميا وليس له معنى خارج طبيعة وظروف الحركات المادية (سواء كانت داخل او خارج الجسم الحى) - اقول تطبيق هذا القانون بنفس المستوى والاسلوب على كل انواع التغيرات - حتى « حركات » المجتمع على سبيل المثال - هى فى الواقع ضرب من الميتافيزيقا وبجرد القانون من كل مزايا الصدق التى تميزه فى انكار واحكام فلاسفة الطبيعة او اولئك الذين استطاعوا من خلال ابعائهم التجريبية والرياضية ان يصلوا الى معان واضحة متميزة ودقيقة ، وان كانت معانى تكتيكية فى العلم ، وتشكل وحدها الميزات والواقعية لهذا القانون (٥١) .

وبدا من ان ينظر رايث الى التطور باعتباره قانون التقدم نراه ينظر اليه باعتباره « بيانا تجريديا محدودا يصف النظام الذى يتوقع العقل ان يجده فى ظواهر الطبيعة » (٥٢) ولا ريب فى ان بعض اشكال الحياة الحيوانية والنباتية قد تطورت من مستوى اذنى من حيث التعقد ، الى مستوى ارقى ، ولا يختلف رايث مع نظرية التطور فى هذه الحدود . ولكن لا يلزم من هذا بالضرورة ان التطور يصدق على كل مراحل الحياة والتاريخ . ولهذا فان من السخف التحدث عن التطور وكأنه يضمن بضورة مطلقة التقدم التاريخى والاجتماعى ، وذهب رايث فى تقييمه للمفكرين من امثال فيسك وسينسر الى انهم « تأملون نظريون » اكثر منهم فلاسفة علميون وان مجالهم الصحيح هو الميتافيزيقا وليس التاريخ او العلم (٥٣) ان البراهين والادلة التى استند اليها داروين او سينسر ليست براهين تثبت وجود مخطط تطورى للتاريخ . وتلاحظ كذلك ان نظرة فيسك الغائية التقليدية تستند الى احلام وامانى وليس الى براهين وشواهد ، وليس هناك اى دليل على ان الناس بإمكانهم ان يتركوا فى خبرتهم ما يبرر المبادئ الكونية التى قلّمها فيسك . وحاول رايث دفع هذا الراى بقوله « ان بالإمكان ان تظهر قوانين كونية مطلقة تربط القدر والقوة اللانهائية مثلما يرتبط الكلام بالاستعمال المقول للكلمات ، ولكن عيس بالامكان انزل ان العمليات التحليلية لاي عقل متناه يمكنها ان تكتشف القوانين الخاصة القائمة » (٥٤) .

ولعل نزعة رابت الشكية ازاء الافاضات الميتافيزيقية فى استدلالات
 العلة والحلول هى وليدة ممارسته كعالم رياضى ومنطقى مما حدا به الى تطبيق
 المايير التجريبية على كل قضايا النتائج دون تمييز . وبدت النتائج التى
 توصل اليها متناقضة فى أكثر الاحيان بالنسبة الى مستمعيه الاقل
 جدرا . ونظرا لان رابت كان يحجم دائما من « النزعة الفيزيقية » الكاسية فسي
 الميتافيزيقا نراه يبدى ملاحظة فى مقاله « كلمة من العلة والحلول » :

« تهتم كل المذاهب والأبحاث العلمية دون استثناء بالروابط بين الظواهر
 التى يمكن اثباتها بالملاحظة الاستقرائية فضلا عن انها مستقلة عن مقاسر
 التباين أو التماثل فى طبيعتها الخفية أو عن أى مسائل مشابهة تتعلق
 باشتقاقها أو استقلاها الميتافيزيقى . ان القول بأن الشيء ينتج شبيهه وأن
 الحلول يشبه بالضرورة العلة قول فج يركز على مفاهيم اسكولائية ضحلة ،
 وهو تعميم واه ينبذ العلم وينبذ معه التصنيف الاسكولالى أو التمييز
 الاسكولالى بين المادى والروحى والذى يعتمد على هذه التصنيفات (٥٥) .

من هنا فان «العلم» ومعنى الوعى اللذين يمثلان عند فيشك مسألة ذات
 دلالة غائية حاسمة يمثلان عند رابت موضوعا للبحث العلمى المتأني الدقيق،
 الذى يلتزم بأساليب تجريبية محددة . ولهذا فان رابت فى مقاله « التطور
 والوعى الذاتى » المنشور عام ١٨٧٣ يرفض النزعة التاليفية التزمت التى يرد
 اليها مفكرون من امثال فيسك واقع الوعى البشرى . وقال رابت ان بالامكان
 تفسير الوعى الذاتى فى ضوء عمليات التطور الطبيعية متكاملة التى لا يخضع
 معناها التكوئى ، ان كان لها مثل هذا المعنى ، للبحث العلمى الدقيق . ان
 فقرة اللغة والمعرفة والتدبير والفهم والتجريد والتى ترقى الى ضرب فريد
 من القدرة التى تمايز الانسان عن الحيوانات الأخرى لا تعنى ضمنا وجسود
 طائفة من القوانين التى يخضع لها التطور البشرى . ان القدرة على الادراك
 الحسى (الخبرة) التى تشترك فيها كل الكائنات الحساسة قد اخلت فى
 الانسان لتدرجيا وضعا متميزا بأن بدأ يستعملها استخدامات جديدة
 متميزة . وكانت ثمرة هذا ظهور الوعى الذاتى القائل وان كان هذا لا يبرر
 النتيجة الميتافيزيقية القائلة « ان البشر يتمنون بطبيعة أو قدرة » كاسية .
 وفريدة سميت بهم فوق كل المخلوقات الطبيعية الأخرى وحشدت مصيرهم
 الفريد والتميز . . ولا ريب فى أن العلم لا يمكنه ان يقدم الاستدلال القائل
 بأن الوعى الذاتى له أى دلالة ميتافيزيقية خاصة .

وأصر رابت على أن لكل من العلم والميتافيزيقا اهتمام مختلف جديرا من
 الآخر . فالعلم بمنهجه المحايد التجريبى للملاحظة والتحقق لا يمكن انعامه
 لكم أى مفهوم خاص عن الأخلاق . ولذهب رابت ، بحكم اقتبائه الى مدرسة

« العقل النفعي Utilitarian reason » الى ان العدو الحقيقي لثة عدم المعرفة كان « الاعتقاد أو الحكم القبلي الذي يرى تبريره متضمنا في ذاته أو العاطفة وليدة المكابدة والمحدودية والتي لا يميزها سوى العرف والسلطة الدينية التقليدية » (٥٦) وقال « ان اصرار مفكرين من امثال آزا جراي Asa Gray ولويس اجاسيز وسينسر فيسك على صوغ البحث العلمى على نحو يلائم نتائج لاهوتية اساسا ومحددة من قبل ، لم يكن مجرد ابتعاد عن المنهج العلمى بل تحدى واهانة للعقل النقدي . لقد كان موقف رايت من قضايا القانون الاخلاقى موقفا ادريا ، وفي وابه ان الدليل ليس قائما من اجل دعم هذا النوع من التعميمات الذى تاجر به فيسك . وراى رايت ان مجموعات الانكار التى نشأت وتجمعت حول « المذاهب الدينية الكبرى » بشأن « العلل الفبيية » و « مستقبل الحياة » هى فى جوهرها من طبعة الأمراض .. وأشبه بالتشوهات التى أصابت التطور » (٥٧) .

لكل هذه الاسباب مجتمعة ذهب رايت الى ان محاولة فيسك صوغ مسلمات التطور فى صيغة فلسفة شاملة من التقدم الشامل انما هو تامليل نظرى فح . ذلك ان الحديث عن تقدم شامل يستلزم كما اعترف فيسك الايمان بقانون اخلاقى شامل يحكم كل مراحل الحياة الفردية والجماعية فى كل مرحلة من مراحل التطور . وأكد رايت ان مثل هذه النظرة المطلقة لا يمكن ان يدعمها المنهج العلمى . ولقد كان التزام رايت بالنزعة التجريبية التزاما شاملا يملك عليه كل نفسه على نحو لا يجعله يقبل التوسع فى تحويل العلامات الجزئية للتطور الى قانون كونى شامل للتقدم . ويمكن القول ان التطور قد بدا أشبه باستثناء وليس قاعدة للتاريخ : « اننا نرجح بقوة ان قانون التطور لن يظهر سواء بصورة مباشرة او غير مباشرة فى الظواهر التى لا علاقة لها بحياة الكائن العضوى الحى الفرد او النوع الذى يعتمد هذا القانون بالنسبة له بيانا تجريديا » (٥٨) .

لا ريب انه كانت هناك حركة فى التاريخ ولكن رايت لم يجد مبررا قويا للاعتقاد بان الحركة حركة تقدمية . ومن المؤكد ان مثل هذا التفسير لا يمكن تخمينه والبالغة فيه وتحويله الى غالية متسقة كبيرة . . والأمز ببساطة ان ثبوت وجود الكون وتغيره لا يعنى بالضرورة ان له بداية او نهاية يمكن معرفتها ، اذ ماهى الاسس التجريبية التى يمكن ان يستند اليها الانسسان ليكتشف اصول الأزل او حدود الانهائية ؟ وأكثر من هذا ان المؤمنين بالتقدم استطاعوا ان يقدموا لكل مثال للتطور التقدمى عديدا من الأمثلة لحالات تكوى وارتداد . وهكذا فبدلا من ان تفسر حركة الكون وفق خطوط منتظمة . نجد سلسلة من التوجهات غير المنتظمة التى امترج لها التطور والتطور .

رواطلق رايت على هذا الفيض الكونى اسم : الطقس الكونى *Cosmical weather* وهو تعبير يكشف عن انفصاله عن النظرة التى تساوى بين التطور وبين التقدم أو اتجاه التطور . وكما أوضح رايت فى مقاله « نظرية طبيعية من الكون » *A physical theory of the universe* فان عبارة الطقس الكونى توحى بأنه يماثل على سبيل القياس بين الطقس بالمعنى العادى المألوف وبين مزيجه من التعليل المنطقى والنزوية الواضحة ، وطبيعة تكوين المجموعة الشمسية . وافترض رايت أن كل حركة فى الطبيعة أنتجت أو تبعثها « حركة مقابلة » ، وراى أن هذا الغرض يمثل مبدأ أساسيا للعلم والفيزياء . وكانت نقطة الانطلاق عنده هى مبدأ بقاء الطاقة إذ اعتمد عليه فى وضع نظرية عن علم الكون اللاانطوى *Nondevelopmental Cosmology* حيث الفعل ورد الفعل والطاقة والمادة كلها فى حالة تحول دائم دون أن تتحرك فى أى اتجاه مدير وظاهر للمراقب البشرى . وهكذا انتهى رايت الى أن التفسير الغالى للكون لم يكن سوى تفكير يعكس أمانى ورغبات صاحبه أن لم يكن نوعا من عدم الأمانة الفكرية (٥٩) . واعتقد رايت أن فكرة التقدم مثل فكرة الله لم تتأثر بالتطور . فهى بعيدة عن التحقق التجريبى وظلت مجرد فكرة يقلبها المرء أو يرفضها استنادا الى الإيمان . انها تعبر عن تنظيم قبلى للأحداث التى يحكيها التاريخ ، « انعكاس » للأمال والاتجاهات الأخلاقية السائدة فى فترة من الزمان . ونعرف أن العلم التجريبى ، وهو المصدر الوحيد للمعرفة الصادقة ، لا يمكنه أن يتناول الأحكام الأخلاقية ولهذا لا يمكنه التعليق بطريقة أو بأخرى على التقدم . وانتهى رايت فى هذا الى نتيجة تقول :

التقدم فكرة عظيمة - والتقدم الكونى الشامل فكرة أعظم . انها مفتاح الحضارة الحديثة ان فكرة التقدم والتقدم الكونى الشامل بالنسبة للعالم الحديث أشبه بفكرة الله والواحد والكل والعلة الأولى اللانهاية بالنسبة للأجيال الأولى - انها انعكاس لأفكار وعواطف أخلاقية ان نظريات المجتمع وطبيعة وأصل التقدم الاجتماعى قابلة كلها لأن تصمما المفاهيم الغالية والكونية - لكى تنبثق من النظام الذى يفرضه العقل على مشاهدته ويبدو له ناقصا (٦٠) .

وعلى الرغم من أن شونس رايت قد اتى نظرة نقدية على كل الفروض السهلة التى طرحها جيله من التدبير والتطور الا أنه لم يصدر حكما مطلقا بان التقدم لا معنى له . بل ولم يستخلص من كل ما سبق أن المنهج العلمى دحض التدبير والتقدم فى التاريخ ، ذلك لأنه لو فعل هذا لاصبح متهماً بالقبلية *Apriorism* وهى التهمة نفسها التى وجهها ضد الميتافيزيقيين «التناميين» أن دلائل التطور لم تثبت ولم ينكر نظرية فيسك الكونية التقدمية ، فضلا عن أن العلم ليس لديه ما يقوله عنها . وقال رايت هناك

دليل ولكنه لا يصلح لآطار كوني تفلمى ، وبهذا اتجه تفكير رايت الى نظريته من الطقس الكوني . ولكن نظريته هذه لم تكن أيضا سوى نوع من التخمين ، ذلك لأنه لا توجد أرض وسط بين التجريبية العلمية التى تعالج الوقائع المساعدة وبين ميتافيزيقا سبنسر التى هى مركب من الشعر والتأمل النظرى واللاهوت (٦١) .

وكان رايت يقول بين الحين والآخر : ان الكون به مجال للاصلاح النفسى وان لم يكن هناك ضمان ضرورى أو معروف . وعبر من هذا الرأى فى رسالة له الى فرنسيس أبوت قال فيها « لا يتجلى فى أى مكان فى الكون أى قدر واقعى Real أو ضرورة — وانما كل ما هناك انتظام ظاهرى (٦٢) وهذا الانتظام ليس له سبب ، انما هو موجود كحالة تميز طبيعة الاشياء . ان القول بان الانتظام يستلزم حلة يعنى ضمنا أن الا انتظام أو الشلوذ هو معيار بشكل أو بآخر ، وانما يشاهد المرء الانتظام فى ظواهر الطبيعة لأن الانتظام جزء من طبيعة الاشياء الموجودة ، والبحث عن السبب الذى من أجله كانت الاشياء على ما هى عليه نوع من الهراء والعبث . واذا كان بالإمكان تحديد بعض مظاهر التقدم الإنسانى والاجتماعى داخل الاطار التطورى الا ان هذا التحسن لم يقدم شاهدا على نوايا أكبر من تلك التى تساند جهود الإنسان للتغير .

فى اعتقادنا ان أى شاهد على التقدم فى الحياة خلال أى قطاع من مواد الأرض لا يجيز لنا أن نستخلص منها نتائج كونية شاملة . ان حالات تناوب التقدم والتخلف بالقياس الى أى أهداف معيارية نضعها فى رأينا الفرض الأرجح الذى يميزه لنا القياس العالم للعملية الطبيعية (٦٣) .

لقد كان النهج التجريبى الذى التزم به رايت فى معالجة فكرة التقدم نهجا متزمتا ولا ادريا بحيث لا يمكن أن يشاركه فيه كثيرون من أبناء جيله . إذ ان نزعة الشككية ازاء موضوعات الاخلاق تناقضت مع أيمان الأمريكين بالتقدم والقانون الاخلاقى وهو الأيمان الذى كان سائدا خلال القرن التاسع عشر وتلاحظ ان نزعة التجريبية ، وهى امتداد لفكر مل ، والمطلق التعددى بعد تطبيقهما على مدلولات التطور انما يتناقضان تناقضا مباشرا مع النتائج الدينية التى انتهى اليها الميتافيزيقيون السبنسريون ووضعت فى نهاية المطاف على النقيض مع أكثر اصحاب النظريات التقدميين . وبينما نجد أغلب معاصرى رايت ممن عالجوا قضايا التطور والتقدم قد ركزوا على النتائج التطورية والمعنى التاريخى الممكن لها نجد اهتمام رايت ظل منصبا على إمكانية تطبيق النزعة التجريبية . واذا كان رايت قد نظر نظرة واقعية الى قضايا الاخلاق والإبعاد القيمة للتغير الاجتماعى فان نظريته هذه نجحت

نتيجة منطقية للحدود التي يفرضها منهجه للبحث . وكثيرا ما كانت المحصلة .
نوعا من التراخي الاخلاقي الذي لم يقبله كثيرون من معارفه وبخاصة وليم
جيمس . بيد اننا اذا وضعنا في الاعتبار المسلمات التجريبية التي قال
بها راييت نجد ان من الصعب دحض نزعته اللاادوية ازاء مسألة التقدم .
وكان لا بد من الانتظار حتى يضع وليم جيمس صياغته لمفهوم الخبرة الذي
تستند اليه البرجماتية ، ومبداه من ارادة الاعتقاد ليكونا اساسا لدحض
مسلمات راييت ، ولهذا كان لا بد وان ينتظر راييت زمنا طويلا قبل ان يرحل .
عن خشية المسرح .

ان اصرار شووس راييت على أن لكل من العلم والميتافيزيقا اهتمام
مختلف ومتمايز عن الآخر يكشف عن تأثير العلم الدارويني على المفكرين
الواعين بمنهج البحث الذي يلتزمون به . ان الفئة القليلة من المفكرين المتزمتين .
الذين استطاعوا ان يطلقوا الحكم الى ان يتسنى لهم التحقق من الوقائع ، نفا
في ذلك المسائل الاخلاقية انما كانت الداروينية تعنى بالنسبة لهم قلبا لنظام
الامتقاد والبرهنة ، فالفكرة الصادقة عندهم هي الفكرة التي يثبتها الاختبار .
التالي لها . انما لم تكن صادقة بناء على ارتباط قلبى يربطها بنظام ونسق .
مقصود بل بناء على آرائها ونتائجها الخاصة المتميزة والبعيدة *a posteriori* .
ويذهب راييت الى ان الافكار التي يمكن اخضاعها لنوع من البحث .
والتحري التجريبي هي وحدها الافكار التي يمكن وصفها بانها ذات
معنى او صادقة . ويكشف لنا راييت في الفصل بين العلم وبين
الميتافيزيقا ، ورفضه الالتزام بأي افكار لم يتسن التحقق منها ، عن اثر
الداروينية ، وكيف استطاعت في اسوأ صورها ان تقوض مذهب الفكر
الكبرى ، التي حاولت رد الكون الى بعض الصيغ والقواعد البسيطة حتى .
وان صيغت بلفة تطويرية . لقد كان فكر داروين بالنسبة لعقل كعقل راييت فكرا
شكيا ومعاديا للمذهبية الجامدة . وكانت نتيجة ذلك في راي راييت ان العلم ،
وهو اكثر مناهج المعرفة يقينا ، لا يمكنه ان يقول اي شيء عيانا او ايجابيا من
ديناميات التاريخ ومعناه .

ولكن العلم قادر على ان يتحقق من ان الوعي والارادة موجودان وان
الارادة ، كما أوضح راييت في مقاله « تطور الوعي الذاتي » ، هي عامل خلقي .
في الزمان . ان القوانين التي تحكم عملياتها ان كانت هناك اي قوانين ،
هي قوانين غامضة ولا يمكن التنبؤ بها . وابدى راييت شكه في ان الارادة
يمكن ان يشملها اي قانون سرجبل مثل هذا القانون الذي ابتذعه فيسك
أو سبينسر . ولا ريب في ان العلم وان كان يؤكد وجود الارادة ، الا انه
لا يقوم بدور مشروع يحدد عملياتها . واذا كان وجود الارادة ينشعب من بعدد

غائيا محدودا بالنسبة لنتائج الأحداث التي تبدو فيها فعالية الإرادة ، إلا أن العلم لا يمكنه الكشف عن طبيعة أو جوهر هذه العمليات .

ولكن ليس كل من استوعب فكر داروين ومنهجه كان مناصرا متزمنا للنزعة التجريبية على هذا النحو أو عازفا عن اليأس تفسيرات التاريخ عبادة العلم . وقع بين ميتافيزيقا فيسك التقدمية المتدلة وبين حياد رايث التجريبي الواقعي ، أرض وسط تمثلت فيها كل من الصفات الطبيعية والتقدمية والصفات العلمية والمنهجية . وإذا لم يمتد العمر يرايت ليشهد هذه الأرض ويعترض على المفهوم الفائي الذي تركّز عليه ، فإنه لا شك كان سيصفق محميا لجهود صاحبها ليستر وارد Lester Ward الذي حاول التوسع في تطبيق مناهج العلم على كل مجالات البحث والمعرفة البشرية .

٥ :

كان ليستر فرانك - وارد Lester Frank Ward بائي مقياس من التأسيس واحدا من أبرز مفكري زمانه . ولد في قرية جوليت في ولاية إلينوا Illinois عام ١٨٤١ ، وهو الابن الماشر لآب غير متعلم يعمل ميكانيكا ، وكانت أمه ابنة لقسيس . واستطاع وأبوه بهتماده على نفسه أن ينتزع نفسه من هذه الفقر والحدود الريفية ليصبح قبل وفاته عام ١٩١٣ واحدا من أبرز الشخصيات الأمريكية علما وإنتاجا واحتراما في مجال علم الاجتماع . وحقق وارد إنجازات مرموقة خاصة إذا تذكرنا أنه في شبابه وفترة طويلة من حياته كان يشغل عملا روتينيا ووظيفة دنيا في حكومة واشنطن الفيدرالية ، وأن أهم إنجازاته الفكرية وأبرز كتاباته ومؤلفاته كانت أساسا نتاج عمله في وقت فراغه . وإذا كان نجمه قد افل إلى حد ما الآن ، إلا أنه في فترة من الزمن كان بمثابة رائد علم الاجتماع الأمريكي ، حتى وصفه أحد المؤرخين لحياة عظماء الفكر بأنه «أرسطو أمريكا» (٦٤) .

أصيب وارد بجرح خطير أثناء معركة مدينة شانسيلور فيل في الحرب الأهلية ؛ وقبل عملا مكتبيا في وزارة الخزانة عام ١٨٦٥ ، وبعد ذلك بعامين بدأ العمل على الحصول على درجة البكالوريا من كلية كولومبيا بجامعة جورج واشنطن . ومما إن حل عام ١٨٧٢ حتى كان وارد قد حصل على درجة البكالوريا في الكيمياء وحصل على دبلومتين في القانون والطب أيضا . فذكر بالإضافة إلى ذلك في أن يشغل مناصبا دينيا ومن ثم بدأ في دراسة اللغة العبرية واليونانية واللاهوت . واستطاع أيضا خلال وقت الفراغ أن يتعلم

ويجيد خمس لغات أخرى وأسهم في تحرير جريدة دينية اسمها
 الإيكونوكلاست . iconoclast وبدأ في نشر مقالات في مجالات
 البيولوجيا والأنثروبولوجيا والجيولوجيا وانضم في عام ١٨٨١ إلى هيئة
 المساحة الجيولوجية بالولايات المتحدة United states
 Geological Survey وشغل منصب الرئيس لها عام ١٨٩٢ .
 ولم يشغل منصباً أكاديمياً إلا عام ١٩٠٦ حيث شغل منصب استاذ كرسى
 علم الاجتماع الذي أنشأه حديثاً بجامعة براون . وأذهل زملاءه من الاساتذة
 واستحوذ على انتباه طلبة الجامعة حين قدم برنامجاً دراسياً تحت عنوان
 « مسح شامل لكل أنواع المعرفة » جمع فيه ثمار كل حياته للدراسة .

: وغلبت على وارد صفته الأساسية كعالم ومؤلف ومحاضر . وكان قد
 شرع خلال محاولاته المتعددة في التعليم الرسمي - وقبل حصوله على
 درجة البكالوريا - في تأليف كتاب معنى له أن يكون مائة عصوره ، ولكنه صادف
 أهمالاً فضلاً عن أسلوبه الصعب المعقد ، ونعني به كتاب « علم الاجتماع
 الدينامي » Dynamic Sociology السلسل صدر في مجلدين
 عام ١٨٨٣ . ويعتبر هذا الكتاب أول رسالة شاملة في علم الاجتماع كتبها
 مؤلف في أمريكا ولكنه كان أيضاً مثالا للفشل والسقوط ، إذ لم يلحظه سوى
 عدد قليل ، ولم يشتره غير عدد أقل . ويحكى وارد أنه لم يبع من هذا
 الكتاب طوال العشر سنوات الأولى سوى خمسمائة نسخة فقط (٦٥) . وعلى
 الرغم من هذا الفشل وأصل وارد البحث والكتابة والتدريس في التسعينات
 من القرن التاسع عشر ، وشرع يلفت الأنظار ، وتبدى الأوساط الأكاديمية
 اهتماماً به . وجدير بالذكر أنه فرغ من تأليف كتابه « العوامل
 النفسية للحضارة » the Psychic Factors of Civilization .
 خلال ثلاثة أشهر بينما كان في رحلة كشفية داخل معسكر ، وظهر الكتاب
 عام ١٨٩٣ وصادف استقبالا حسنا . وصدرت طبعة ثانية من كتاب « علم
 الاجتماع الدينامي » عام ١٨٩٧ ، وبعه على التوالي كتاب « موجز علم
 الاجتماع » Outlines of Sociology عام ١٨٩٨ وكتاب « علم
 الاجتماع الخالص » Pure Sociology عام ١٩٠٣ وكتاب
 « علم الاجتماع التطبيقي » Applied Sociology عام ١٩٠٦ (٦٦)
 وتميزت كتابات وارد بالتمقيد والالغاز مما جعلها عسرة على العامة ، ولكن لم
 يكن من المستطاع أن يغفلها الأكاديميون وبدأت تتوالى مظاهر المدح والتكريم
 ففي عام ١٨٩٧ حصل على درجة الدكتوراه الفخرية في القانون من الكلية
 للام التي تخرج فيها ، وفي عام ١٩٠٠ تم اختياره رئيساً للمعهد الدولي لعلم
 الاجتماع . وفي عام ١٩٠٦ ، وهو العام الذي استندى فيه إلى براون ، كان
 أول رئيس للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع . وهذا كله دليل على مد .

المسئولية التي بدأ يستشعرها وارد لخلق مبحث أمريكي في علم الاجتماع .
وكتب عن هذا واحد من زملائه ومعاونيه هو جيمس ك . ويل فقال : « ان
وارد في علم الاجتماع بالنسبة لامريكا مثل اوجست كومت بالنسبة لفرنسا
او هربرت سبنسر بالنسبة لانجلترا » (٦٧) .

واذا كانت مقارنة وارد باوجست كومت وسبنسر تكشف من طول باعه
فانها تكشف أيضا عن منهجه في علم الاجتماع . ذهب وارد مذهب هذين
العالمين في ان علم الاجتماع يمثل ذروة كل القوانين والمبادئ الخاصة بمختلف
فروع العلم . ورأى ان علم الاجتماع علم واحد مركب من تيارات علمية
أقل ، فاضت وتجمعت كلها في مذهب انساني للمعرفة . انه خلاصة وصفاة
المعرفة التاريخية والعلمية (٦٨) ، وعبر وارد عن هذا بقوله « علم الاجتماع
نتاج تاريخي تطوري ، انه الكلمة الأخيرة في التاريخ التطوري للعلم ...
ويقف على رأس كل المادوم وقد ارى بكل حقائق الطبيعة ووهي الحقيقة
كلها انه علم العلوم » (٦٩) .

واذا كان وارد يتفق مع كومت وسبنسر بشأن مكانة علم الاجتماع في
سلم المعرفة ، الا انه انفصل منهما - وعن سبنسر بوجه خاص - بالنسبة
لفهمه عن وظيفة علم الاجتماع . رأى وارد ان علم العلوم له هدف واحد :
خلق مركب من كل اماراف الإنسانية ابتغاء تحقيق السعادة الإنسانية . ان
العلم والاخلاق غير منفصلين بحكم طبيعتهما كما قال شونس رأيت ، بل
انهما المفتاحان للتكاملان اللذان صنعهما الانسان بعقله ووجدانه على مدى
الزمان لفتح أبواب الطبيعة وتحرير الانسان . وذهب الى ان علم الاجتماع
هو العلم الذي انصهرت فيه والتحمت خير عناصر المنهج العلمي واسمى
المثل العليا الإنسانية ابتغاء صلاح المجتمع . وهكذا فان اسهام وارد لفكرة
التقدم في أمريكا بدأ من خلال تعريفه لعنى علم الاجتماع .

وكانت بؤرة اهتمام وارد كما يفيد عنوان كتابه « علم الاجتماع
الدينامي » هي دراسة ديناميات المجتمع ودافعه الى التفسير وامكانيات
التطوير التي يهيئها التغير . ويفيد العنوان ضمنا انفصاله عن المفروض التي
قالها سبنسر في « الاستاتيكا الاجتماعية » حيث نجد التزمة التطورية
الطبيعية التدريجية تربط جهد الانسان بحركة الطبيعة البطيئة من اجل
تحقيق توازن واستقرار نسبي ، وهي النظرة التي قبلها وسلم بها وليام
جراهام سامانر وفيهذه من « التطويرين البيولوجيين » واحتبروها دعما علميا
لنظرة حرية العمل الصارمة في مجال الاجتماع (٧٠) . ويفيد العنوان ضمنا
كذلك الانفصال من كومت وسبنسر وللامذهب الامريكيين . اذ بينما كانت
نظرة وارد الى علم الاجتماع نظرة واحدة بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة

حيث كان يؤمن بأن كل العلوم مرتبطة ببعضها البعض ارتباطا أساسيا ومتسقة منهجا إلا أن نظرة وارد إلى الطبيعة والتاريخ تضمنت موقفا اثنيها باطلت بينه وبين أغلب علماء الاجتماع في عصره .

وتتبع النظرية الاثنتينية عند وارد من تسليحه بوجود انفصال أساسي بين التطور البيولوجي أو الطبيعي « التطور النشوي » *Genesis*

وبين التطور الاجتماعي أو الشموري «التطور الفائي أو الهادف» *Teleosis*

ويشير التطور النشوي إلى العمليات العشوائية غير المقصودة ولا يحكمها فكر أو تدبير ويغلب عليها طابع التبديد في الطبيعة والتي وصفها داروين في كتابه « أصل الأنواع » ويشير التطور الفائي أو التطور الهادف إلى عملية التبدل الواسي للبيئة الطبيعية والاجتماعية من خلال عمل العقل البشري . ولقد كانت عملية التطور النشوي *Genesis* وعملية التطور الفائي *Teleosis*

— أو الطبيعة والتاريخ — عمليتين طبيعيتين بمعنى أنهما حدثا داخل الإطار العام الواسع للخلق ، ولكنهما كانا على الرغم من هذا متميزتين وتملان وفق قوانين متكاملة ولكنها مختلفة اختلافا جوهريا . كان التطور الفائي عملية « مصطنعة » حيث تدخل العقل البشري مع عمل الطبيعة العشوائي ، ولكن تدخله كان له الأفضلية والغلبة على التطور النشوي الذي كان بطيئا وزائدا هي الحاجة وفيه تكوص وردة . وذهب وارد إلى أن علماء الاجتماع البيولوجيين وقعوا في خطأ أساسي حين شبهوا البيولوجيا بالمجتمع تشبيها جامدا : فهم لم يميزوا بين عمليات التطور النشوي وبين عمليات التطور الفائي وبهذا أخذوا العمليات التطورية النشوية معيارا وقانونا لكل نشاط المجتمع . وأصبح التطور النشوي التبرير العلمي المزعوم لاتجاه حرية العمل فزاد التغير الاجتماعي بينما يؤكد الواقع أن المجتمع تطور وفق قوانين التطور الفائي وهو عملية تدغم المبالغة العمدية للتنظيمات الاجتماعية (٧١) .

وهكذا فعلى الرغم من أن وارد كان ينظر نظرة تقدير وأكبار لفكر سينسر وفلسفته التأليفية إلا أنه كان يؤمن بأن الآراء الاجتماعية البالية للمفكر الانجليزي كانت تركز على خطأ علمي . وانتقد المفكر الاجتماعي وليام جراهام سامانز لفكره الرجعي في كتابه « الطبقات الاجتماعية وبأى شوره هي عديدة لبعضها البعض » وقال انه يؤكد نفس الخطأ . وقال كذلك : لم يكن سامانز عالم بيولوجيا كما ينبغي أن يكون كل علماء الاجتماع ، ولو كان كذلك لعرف أوجه الاختلاف بين التطور النشوي وبين التطور الفائي (٧٢) . أن مشكلة علماء الاجتماع البيولوجيين أنهم لم يفهموا حتى البدايات الأولية لعلم المبيولوجيا . وليس بالإمكان الوصول إلى فهم سليم للبيئة الاجتماعية على يد أولئك الذين اخفقوا في فهم الحياة ذاتها وعلاقتها بالتاريخ وبالكون . ولم تكن هذه إحدى مشكلات وارد كما ألبت في الثلاثمائة صفحة الأولى من كتابه « علم الاجتماع الدينامي » . وأراد وارد أن يبدأ من البداية ووجد

ن الملائم تماما له ان يبدأ دراسته لطم الاجتماع بنظرية من الكون ومن نشوء الحياة .

واعتبر وارد الكون اساسا طاقة وحركة خلاقة ونابضة وخفافة تنشر اما وتدمر ابدا ، صورا وتكوينات وتوازنات . وقال لقد ظهرت الآثار الأولية للتنظيمات البيولوجية لم الاجتماعية من خلال عملية اطلق عليها اسم الانتلاف Synerg . وهي عملية تداخل غامض وديالكتيكي

في جوهره تجرى بين قوى متصارعة في الطبيعة (٧٣) . وقدم وارد تفسيراً شاملاً كاملاً لنشوء الحياة من المادة الأولى ورأى ان التكوينات المتشوية كانت نتيجة قوى كونية متباعدة في المجموعة الشمسية ، الاشعاع والتغيرات الحرارية والضغط الجوي والجاذبية والتأثير الجزيئي تنوع من الانشطار للري البدائي - وعملت كلها في عناصر لا عضوية اساسية (٧٤) . ونشأت من خلال عملية الانتلاف اشكال بسيطة للحياة وتطورات تدريجية الى ان ات الى ظهور الشعور والادراك في شكل الاحساس (قابلية جوهر التنظيمات الواردة اليه من جواهر اخرى تتصل به) (٧٥) .

وادي تطور المادة مع ظهور القدرة على الاحساس الى اضافة البداية (ولي للبعد النفسى للتطور الى الطبيعة وتطورت هذه القدرة عبر قرون طويلة ومن خلال عملية التآلف وتحولت الى الملكة المميزة للصور الراقية من حياة الحيوانية والتي أصبحت عند الانسان فكرا وشعورا . وقادت هذه الملكة الانسان الى خلق الاشكال الأولية للمجتمع . وتزايد دور العامل النفسى مع التطور التدريجى للمجتمع الى تكوينات اكثر فائتر تمقدا . وارتكر تحليل ابد على قدر هائل من البحوث العلمية المدعومة بالوثائق بعرض وعناية ، هيا المسرح تفسير دينامى لدور العقل والفكر فى العملية التطورية . وعلى الرغم من ان وارد أكد ان « كل صور الحياة هي واقع واحد تجلى في ثياب شباينة » الا ان نظريته عن ظهور العامل النفسى فى الطبيعة تمثل ركيزة محاولته التمييز بين التطور النشوى والتطور الفائق ، كما تمثل الاساس فهوهم الارادى الارتقائى من التقدم (٧٦) .

وهكذا فقد نشأ خلال التطور نمطان رئيسيان من التغير : اذ ظهرت لقدرة على التطور الفائق من العمليات المتشوائية للتطور النشوى . وبينما كان التقدم النشوى تقديما واقميا الا انه كان عرضيا ولا شعوريا وبعبارة من الاقتصاد الى حد كبير . واصبح التقدم الطبيعى او النشوى فى ضوء لتغير والنمو الاجتماعى شعرا واضارا وحركة مبددة والرا باقيا لنوع من لئزمة البدائية حتى لم يعد فى النهاية تقديما على الاطلاق (٧٧) . وبهذا أصبحت مهمة الانسان الحديث قبول الفرص التى تهبطها له قدراته النفسية

وينفذ التطور الفائي العمدى المخطط لبنيته - في كل مظاهر وجوده . وهذه المهمة مهمة طبيعية ولها ما يبررها على الرغم من كل تحذيرات علماء الاجتماع البيولوجي ، إذ طالما وأن الطبيعة أنتجت قدرة الإنسان على التفكير العقلي أولا وقبل كل شيء إذا كيف تكون ممارستها مضادة للقانون الطبيعي ؟ وإذا كان سنسر وسامنار قد أوردنا عددا من الأمثلة للصراع الوحشي واعتبروه « قانون الطبيعة » الأوحـد ، إلا أن وارد استطاع أن يكشف بسهولة عن تفوق العلاقات الطبيعية القائمة على التعاون والتكافل الحيوي ولم تعد المسألة بذلك رهن بقانون أوحـد للطبيعة وإنما أصبح على الإنسان الآن أن يختار الطريق الذي يراه يكفل تقدما حقيقيا .

كان تقدم الإنسان هو تقدم الطبيعة (التطور النشوي) ، حركة أرضية وكونية ، وليس تقدم الفن (التطور الفائي) الذي هو نتاج استبصار واتجاه عقلي . خلاصة القول أن الإنسان لم يكف عن كونه حيوانا ، ولا يزال خاضعا للطبيعة الخارجية وليس خاضعا لعقله هو . إن الانتخاب الطبيعي هو الذي خلق العقل ، وهو الذي طوره إلى وضعه الحالي ، والعقل باعتباره نتاج الانتخاب الطبيعي هو الذي قاد الإنسان إلى وضعه الراهن . وتعلم الإنسان من الطبيعة مبدأ الانتخاب الصنامي (التطور الفائي) وطبقه على التائنات الأخرى كفن أكثر منه علم ، إلا أنه لم يفكر بمدى في تطبيقه على ذاته . وإن يحق له الزعم . بأي تعابيز حقيقي بينه وبين الحيوانات الأخرى ما لم يفصل هو ذلك (٧٨) .

ويمكن القول أن كل حياة وارد العلمية كانت اعدادا لصوغ هذه النظرة وأكد مرارا أن التقدم الحق وهو التقدم الدينامي حدث عندما أكد الناس اختيارهم الصنامي وفضلوه على ظروفهم الطبيعية . وكان التقدم الفائي . أسمى من التقدم النشوي . وإي تقدم حقيقته الحضارة (ولم يكن وارد يتصوره أمرا عظيما) إنما اشتقته من استخدام التطور الفائي الذي نشأ مؤخرا على سلم التطور (٧٩) . حقا لم يدرك الناس بشكل عام مدى ما يتمتعون به من قوة وحرية في إحداث التغير ، وإنما ما كانوا بحاجة إليه هو الاعتراف بالتمايز بين التطور النشوي والتطور الفائي . وقدم وارد في كتابه « علم الاجتماع البحث » عرضا تخطيطيا بوجز فيه أوجه الاختلاف :

التقدم النشوي	التقدم الفائي
في الطبيعة : تطور	في الإنسان : عرف وقانون .
١ - يفيد النشوء والنمو	ومؤسسات :
٢ - يخلق نتائج أرقى وأقصد ناشئا	١ - يفيد التفسير الاجتماعي
عن مواد أدنى وأبسط .	الدينامي .

- ٣ - لا علاقة له بالسعادة ٢ - لا علاقة له بالتطور الا كحالة
أو الشقاء .
٤ - لا علاقة له بالقيم أو الذكاء أو الأخلاق .
٥ - نمو غير واع ولذا فهو
استائيكي وميكانيكي أى عملية
طبيعية تلقائية لا ارادية .
٦ - ينطبق على الطبيعة وكذلك
على الإنسان حين تكون أعماله
غير واعية أى لا شعورية
أو انعكاسية .
٢ - لا علاقة له بالتطور الا كحالة
أسعد يمكن وصفها بأنها تقدم
تجاوز حالة غير سعيدة .
٣ - هدفه الأوحـد السعادة .
٤ - يفيد ضمنا القيم ويركز على
العقل والأخلاق .
٥ - عملية مخططة لذا فهو دينامي
وابجائى ونفسى - أى عملية
عقلية واعية و ارادية .
٦ - يصدق على الإنسان وحده
لأنه هو وحده الذى له عقل
أو تفكير عقلى (٨٠) .

إن سبنسر وسامنار وأكثر الدعاة لمذهب حرية العمل المبرر علميا
لم يعترفوا بهذين النمطين للتقدم ولكن وارد عانى كثيرا من أجل توضيح
هذا التمايز ذلك لأن الوضع أساس التطلع الى آفاق المستقبل من أجل
تحقيق تقدم واع وعمدى وحقيقى .

واصطنع وارد اصطلاحا خاصا به للدلالة على نوع التقدم الذى يدمو
اليه مذهبه فى علم الاجتماع الدينامى ، وهذا الاصطلاح هو «الجهد الهادف»
Conation
والذى يعنى بعمامة « الجهود التى تبذلها الكائنات»
الحية لاشباع رغباتها . واعتقد وارد أن الهدف النهائى للجهد الهادف
عند الإنسان هو السعادة (٨١) .

غايات الإنسان ... هي أولا وأساسا ما يلى :

- ١ - اللذة المرتبطة بالتغذية .
- ٢ - اللذة المقترنة بالتناسل .
- ٣ - اللذة المقترنة بالممارسة البدنية بعمامة .
- ٤ - لذة المذاق .
- ٥ - لذة الفكرة .

وإذا أخذنا هذه اللذات بالإضافة الى اللذات الناتجة المشتقة منها
فإنهم جميعا يؤلفون مما الحوافز المباشرة لكل السلوك ويمكن فهمها جميعا
فى ضوء الاصطلاح العام « السعادة » (٨٢) .

ولقد كان الجهد الهادف المباشر هو الاشباع البسيط اللحظى لحاجة

واحدة أو اثنتين من حاجات الانسسان . ويضع الجهد الهادف غير المباشر ، او الفكرى فى الاعتبار الاطار الشامل لحاجات الانسان ويحاول مواجهتها جميعها واشباعها كاملة قدر المستطاع . وتحقق التقدم المنشود من خلال الجهد الهادف غير المباشر أساسا . ولكن هذا الانجاز استلزم تخطيطا وتاملا ولهذا انتهى وارد الى النتيجة التالية :

إذا كان مطلوباً حقا أحداث تغيير فى سلوك الانسان فلا بد وان يتم ذلك من خلال الالتزام بخطة عقلية تنبأ حكمة العصر بأنها كفيلة بضمان هذا الهدف . . ان مشكلة علم الاجتماع الدينامى هى تنظيم الفكر أو العقل . . ولهذا فإن المعرفة هى الهدف الذى ينفى متابعة بصورة مباشرة أكثر نظرا لأنه من خلال المعرفة يأتى النجاح الشامل فى تحقيق الاهداف المنشودة - السلوك الصحيح والتقدم والسعادة (٨٣) .

والتنظيم من اجل السعادة ومن اجل التقدم الحق يتطلب عملا على المستوى الفردى والمستوى الاجتماعى بل والاجتماعى بوجه خاص . وهكذا فان التقدم الاجتماعى لم يكن النتيجة الاولى والاساسية للتطور الفئى ار للجهد الهادف المبدول من الفرد . ولكن التصنيع ونشوء المدن يجعلان التطور الفئى الجمعى ممكنا بل وضروريا . ولهذا فاذا شئنا بلوغ السعادة على مستوى كبير يجب ان يكون التخطيط الاجتماعى التعاونى والعقلى بديلا للمنافسة الفردية الحادة فى المجتمع الحديث . ان التطور الفئى الجمعى (او الجهد الهادف الجمعى) والسعادة المخططة الناجمة عنه لا يمكن تحقيقها الا اذا تعلم المجتمع كيف يلبى مهمة اشباع حاجاته علميا . وهذه هى رسالته علم الاجتماع .

وهكذا استبق وارد جون دوى فى كثير من النواحي، حين أعطى الاولوية للتعليم والتربية وليس للاصلاح السياسى باعتبارهما افضل السبل لخلق المثل الاعلى لمجتمع تعاونى عقلى تقدمى . ان توزيع المعرفة شرط اساسى للاصلاح . واذا كانت المعرفة فى الوضع السائد اليوم ميزة تخص الطبقات المتجيزة فان نشرها بين العامة هى الشرط الضرورى لبلوغ التقدم على المدى البعيد . ويمثل التعليم ، باعتباره عملية نشر المعرفة ، عنصرا حاسما فى التطور الفئى الجمعى الفعال ، وبالتالي يجب ان يكون علميا وشاملا والزاميا . لقد كانت المعرفة قوة ، قوة على تغيير الوضع القائم ، وبدون التعليم يصبح « البلمس الشامل العظيم وهو آفاق التقدم ، آفاقا مظلمة . وبختتم وارد كتابه الاول والهام بقوله ان التعليم يحدد :

اذا ما كان النظام الاجتماعى سنتركه دائما للطبيعة ويكون نشوئيا وتلقائيا ويتحرك دون هدف مرسوم أم أن ننظر اليه باعتباره موصوما

للن ، ومعالجة بالعقل مثلما نمالغ غيره من آثار الطبيعة ، ونجعله أسمى من الطبيعة بكل ما تعنيه هذه الكلمة على نحو ما ترى بالنسبة للآثار الصناعية الأخرى وسموها على الآثار الطبيعية (٨٤) .

وعلى الرغم من أن وارد لم يكن اشتراكيا ، إلا أن مفهومه عن التقدم يستلزم عمل تخطيط اجتماعى لنظام اجتماعى أفضل وصفه بأنه نظام دولة الرفاهية الديمقراطية . . ان خلفيته المتواضعة أكسبته تاطافا مع جماهير العمالة ، واستهدفت مفاهيمه الاجتماعية تهيئة أوسع الفرص للإنسان المتوسط الذى نظر اليه وارد باعتباره وعاء الفضيلة والحكمة . ولكن تحقق هذا يستلزم حدوث تغيرات واسعة فى المجتمع . وكان نظام حرية العمل هو النظام السائد ويقف عائقا فى طريق التقدم ، فهو نظام أرستقراطى ضار وقديم وغير علمى ولهذا يلزم تجنبه . ان فلسفة حرية العمل هى الأحق بالود من غيرها بسبب « الشلل العام الزاحف فوق العالم » (٨٥) . وعلم الاجتماع هو الترياق لأنه يشير الى طريق مجتمع المستقبل المثالى ، أو نحو ما وصفه وارد باسم « الحكومة الاجتماعية أو السوسيوكراسى Sociocracy وهو مصطلح أخذه عن كومت .

ويجمع النظام الاجتماعى المثالى عند وارد بين الحرية وحق الفرة فى التعبير الديمقراطى وبين التخطيط العلمى الإنسانى لدولة اشتراكية تستهدف النفع العام . ويجب على الحكومة فى نظامها السوسيوكراسى أن تكون عاملا فعالا من أجل التقدم الاجتماعى المخطط . وتمكس الحكومة إمكانيات العمل الاجتماعى الإيجابى الذى تتضمنه فكرة التطور الفائق ، ولهذا ينبغي أن تنسق بين الطاقات النفسية وبين طاقات البشر بأسلوب ديمقراطى مسئول . ويجب أن يركز التشريع على شواهد علمية ويستهدف خير النظام الاجتماعى كله دون الاقتصار على الأغنياء أو تخلة المصالح الخاصة . ان المشرعين الدارسين لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية أحق بأن يكونوا قادة وروادا لتوسيع نطاق الذكاء الاجتماعى وتطبيقه على كل مشكلات المجتمع . ويحسن إنشاء أكاديمية قومية للعلوم الاجتماعية تتولى تدريب المديرين والموظفين العموميين ولكى تكون وعاء للمعرفة العلمية الاجتماعية . ونظرا لان النظام السوسيوكراسى أساسه التل الأعلى للتعاون الاجتماعى وليس المنافسة الفردية فإنه لايد وأن ينتج « تشريعا جذابا » يستهدف خلق عمل جذاب وظروف حياة يجدها الإنسان العادى لآذة وعادلة ومرضية (٨٦) .

ويرتكز مذهب ولرد الفكرى على النزعة التجريبية ولكنه يفسح فى إطاره نظاما كونيا وي طرح مشكلات كثيرة . ولم يكن فى مقدوره بلوغ الوحدة

الضرورة الكامنة وراء التغيرات الطبيعية والاجتماعية التي يستلزمها مذهبها الا باينكا، التآلف Synergy والذي يعبر عن قوة فيزيية غامضة او المبدأ الذي يفسر كل تنظيم وخلق كل التكوينات (٨٧) . وهو مصطلح مبهم مماثل لمصطلح الأنتروبيا entropy (عامل رياضي حرارى) صاغه وارد ليفسر به الانتظام الذى حرك الخلق نحو أسلوب موحد متقن . وبإلء وارد محاولات لتحديد معنى مصطلح التآلف ولكن محاولاته قادته بعيدا الى مجال الميتافيزيقا التى نأى عنها من قبله شونسرايت ورفضها باعتبارها « دارونية المسانية » . وردد وارد ما سبق أن قاله فيسك من أن التآلف عملية « توازن اجتماعى » تبدأ فى صورة « صدام وصراع وتطاحن وتعارض ... ثم تمر بحالة توازن مؤقت وتنتهى بالتعاون والتآلف . انها التعبير الكونى من ثلاثية هيجل (٨٨) . » وكان هذا الضرب من التآلف فى نظر رايت هو اردا نوع للزعة السينسرية ولا مكان له فى أى بحث علمى . ونظرا لأن وارد استخدم هذا المصطلح المبهم دون تمييز فقد أخفق فى انبات عكس ذلك .

ولكن وارد من ناحية أخرى لم يدع مفهوم التآلف يحدد التزامسه بالزعة الطبيعية . وأكد أن الحياة والوعى كانا مجرد خاصتين عضويتين للمادة ولو انهما يمثلان أرقى صور المادة فى الكون . وأعتقد أن المسألة هى الصورة الوحيدة للواقع وأن الطاقة الأولية التى سرت عبر الكون هى خاصيتها الأصلية . ولم تكن الحالة اللاعضوية والمضوية للمادة سوى عمليتين كيميائيتين ومركبتين يختلفان عن بعضهما من حيث الدرجة فقط دون النوع . وقد تكون الحياة سرا ولقزا ولكنها ليست أكثر الغازا من أى صورة أخرى من صور المادة . وكان المجتمع والتقدم حقيقتان وأفعيتان ولكنهما فى جوهرهما تحسين وتطور لخصائص المادة الأولية التى أنتجت أولا الاحساس والرفقة ، وأنتجت أخيرا الجهد الهادف العقلى والحفارة وكان كل هذا مقنما ، وكانت القوانين كلها عمليات طبيعية تشير الى مفهوم التآلف . ولقد بدت نزعة وارد الطبيعية التقدمية فى نهاية الأمر نزعة تصفية مثل نزعة التأليه التقدمية عند فيسك ، ذلك لأن على المرء أن يسلم بداية بواقع التآلف على علامته .

ولكن مفهوم وارد الغائى عن التقدم الذى جمع بين تفاصيل الدراسة التحريية وبين الاندفاعية الجريئة للمفكر الكونى ، أضاف بعدا جديدا لتعريف التقدم ميزه عن رايت وعن فيسك . لقد كانت نزعة وارد من أجل الإصلاح الاجتماعى العلمى رفضا صريحا للبديلين الآخرين اللذين طرحهما فسك بنزعته المسيحية التصوفية المعتدلة ورايت بنزعته العلمية

التجريبية الواقعية . وذهب وارد الى ان مجال العلم يتضمن كل مراحل الخبرة الطبيعية والبشرية . ولم يكن هذا أفضل منهج للمعرفة بل كان جماع وجوهر كل ما يمكن معرفته عن الخبرة من خلال الدراسة المدققة للأخلاق والقيم . وقد توحدت كل قوانين التغير والنمو التي يعرضها واشتملت على كل مجالات الحياة . ولا ريب في ان مثل هذا المفهوم الواحدى عن العلم كان عملا من اعمال الايمان ولكنه كان شيئا أحس وارد، وهو العالم الثقة في عديد من المجالات ، انه قادر على صنعه . وإذا بدت نزعته الاصلاحية في نظر رايت أمرا لا يدعنه العلم أو بدت في نظر فيسك عملا سطحيا لا مبرر له ازاء مقاصد الرب التقدمية ، فانها كانت في نظر وارد امتدادا لتلك العملية التي كشف العلم من خلالها عن أن التقدم الحقيقى قد تحقق في الماضى وأن بالإمكان تحقيقه في المستقبل . أن المفهوم الثانى قد وضع حياء التقدم على كاهل الإنسان ذاته .

لقد كان كل من فيسك ورايت ووارد ثلاثة أصوات في كورس التصورات الخيالية والمسلمات العلمية والمذاهب الاجتماعية والتأملات اللاهوتية التي عالجت دلالة المذهب التطورى بالنسبة لفكرة التقدم في أواخر القرن التاسع عشر . وظهرت برامج وتحليلات وعظات وانتقادات للتقدم وجاءت كلها على السنة عديدين من أمثل علماء الانثروبولوجيا : سامنار ولويس هنرى هورجيان ، وعلماء الاقتصاد : سيمون بان وريتشارد الاى ووالتر وسينبش **Rauschenbusch** والاصلاحيين : هنرى ديماريست اللويد وهنرى جورج والكتاب : ادوارد بيلامى ووليام دين هويلز والمشرعين : اليغر وندل هولمز وجون وليام بيرجس . ويمكن القول أن كل مفكر تقريبا في هذه الحقبة تنال مسألة التطور والتغير الاجتماعى قد واجه التقدم وكتب تعليقات وشروحا عن واقعية التقدم وعدم واقعيته ، وقوانينه وعمله وحميته أو الشك فيه . ولكن كل نظريات التقدم التي مرفتها هذه الحقبة ظلت داخل الاطار الفلسفى الذى حددته نزعة جون فيسك التطورية المسيحية ونزعة الحياء الشكى عند شونس رايت ، والنظرة الطبيعية إلى مذهب التطور الثانى عند وارد .

والملاحظ أن عددا قليلا من أصحاب النظريات التقدمية هم الذين سلموا بأى من هذه النظريات الثلاثة المتطرفة . ويمكن القول بوجه عام أن التفسيرات التي جاءت بعد داروين لتفسير التقدم مزجت عناصر من التدبير اللاهوتى والنزعة الاسمية الاخلاقية والعمليات التطورية الطبيعية والملاحظة التجريبية والارادة الانسانية وخلقت منها مركبات متباينة ذاتية ومتناقضة في أغلب الاحيان . مثال ذلك أن نزعة التقدم عند سيمون بان قدمت لنا مركبا من المسيحية التقليدية والمحاولات الجديدة لوضع مذهب

فى الاقتصاد ؟ ونجد على الطرف المقابل نظرة سامنار الى التقدم التى وحدث بين النزعة الطبيعية التجريبية وبين الالتزام شبه الدينى بالمنافسة الفردية وحرية العمل باعتبارهما قانون الطبيعة الخالد . ونجد فى موقع وسط بين هذا وذاك فالترروشيينباش الذى ربط الأخلاق المسيحية بالاصلاح الاشتراكى ونجد هنرى جورج الذى وعد بشفاء الجسم مدينا وروحيا باقتراحه عن الضريبة الواحدة . وبينما ساعدت الداروينية على صياغة فكرة التقدم بصفة دنيوية الا انها لم تنقلها من الصراع والخلط .

ولكن اذا كانت النزعة التطورية لم تحسم معضلة التقدم حسما نهائيا الا انها اوضحت اكثر من ذى قبل وكشفت الحاجة الى تفسير بين لنا طبيعة العلاقة بين الارادة الانسانية والوصى وبين التغير الاجتماعى والتحسين . وهذه المشكلة القديمة قدم فكرة التقدم ذاتها ، قد سلم بها العقليون والرومانسيون خلال السنوات السابقة على داروين . بيد ان الانتخاب الطبيعى والانتخاب الجينى اثارا من جديد اللغز القديم بشأن مصادر العقل البشرى ومنبع افكاره وطبيعة علاقتهما بالتغير والتقدم . واذا كانت التيارات الفكرية السائدة فى اواخر القرن التاسع عشر اتجهت الى اعطاء ثقة كبيرة ، اكبر من ذى قبل ، للفكر والجهد والارادة الانسانية باعتبارها كلها عوامل التغير الاجتماعى والتاريخى الا ان الفلسفة القادرة على تفسير هذا كله لم تكن قد ظهرت بعد بصورة كاملة . ولكن الاساس السيكولوجى لمثل هذه الفلسفة ظهر عام ١٨٩٠ ممثلا فى كتاب وليام جيمس من « مبادئ علم النفس » . ولقد كان تحول الى فلسفة من التقدم أحد الإنجازات الفكرية الأولى لقرن العشرين .

وليام جيمس

الخبرة والأدقالية

يمكس فكر وليام جيمس لكلى من هواء نقياض مجتمعة وعصره . انه رجل عقل ومنطق ومدرب كعالم طبيعى ولكنه كان يحس احساسا عميقا بالشك وعدم الثقة فى العقل وفى المنطق والادعاء بأن العلم الحديث يملك وحده السبيل الى الصدق والحقيقة . وكان رجلا دين وأخلاق حتهللتخاع وتدد بكل المذاهب الاخلاقية التزمته وازددى كلا من الدين المؤسس على نظام جامد والعقائد التاليفية التقليدية . نشأ فى بيئة ارسقراطية وتربى فى ظروف المواطنة العالمية فى انجلترا وفى أوروبا ، ولهذا كان جيمس ديمقراطيا بكل معنى الكلمة ، وامريكا بحكم اختياره وتفضيله على عكس أخيه الروائى هنرى . وقاع صيته عالميا كأستاذ عالم ومعلم ولكنه كثيرا

ما كان يحس بضيق بوضعه كأكاديمي ويحتقر مظاهر الحداثة وادعاء العلم . وكان جيمس يرفض الفموض الفكرى والمذاهب المثالية ولكنه هو نفسه كان صاحب فكر مثالى جرىء وانسانى . اعتاد دائما البحث عن المعانى العميقة للخبرة ، ومع هذا كان ينكر أن الخبرة لها أى معنى آخر أبعد منها أو أن هناك أى خبرة نهائية وأخيرة ، وازدري فكرة التقدم الضرورى ، ولكنه صاغ فلسفة حجر الزاوية فيها الاعتقاد بأن ارادة الانسان وريغته يمكنهما خلق مستقبل قادر على أن يحقق اشباعا أخلاقيا أكثر من الماضى والحاضر ..

وعلى الرغم من أن جيمس كان فيلسوفا محترفا إلا أنه لم يعتبر الفلسفة عملا خاصا قاصرا على الخبراء وأهل الاختصاص وحدهم . فكل الناس يتفلسفون ، أرادوا أم لم يريدوا ، ويتفلسفون بكل وجودهم . ولم يقسم جيمس الفلسفة الى مقولات عقلية خالصة تؤكد التمايز والانفصال الاصيل بين العقل والبدن أو العقل والماطفة ، أو الفكر والعمل ، فالفلسفة عنده شأنها شأن أى عملية بشرية أخرى ، نشاط ينطوى على أنواع كثيرة من الفروض والأهداف والأعمال المترابطة ببعضها ترابطا عضويا . وليس بالإمكان فصل الفلسفة عن الشخص أو الشخصية التى أبدعتها . معنى هذا أن فلسفة المرء وسيرته الذاتية لا ينفصلان فى التحليل النهائى عن بعضهما البعض ذلك لأن الحركة المميزة لفكر المرء تحمل دائما بعض معالم حياته . واعتقد جيمس أن فلسفة الانسان تمكس شخصيته كما تعكس خبرته أيضا من الكون . ولعل جيمس لهذا السبب كان يحاول دائما الاحتفاظ بصورة فوتوغرافية مؤلف أى كتاب صادف هوى فى نفسه وأجبه أو لماسل يراسله ولم يره . ووراء كل فكر يكمن مفكر وكان فكر جيمس ينزع دائما الى التعاطف مع المفكر الحى أكثر من تعاطفه مع الالفاظ التى تصدر منه .

وطبيعى أن فلسفة جيمس تحمل طابع حياته وتاريخه وشخصيته . وتميز فلسفته بأنها فلسفة طليقة منفتحة متسامحة وفردية الى أقصى حد ومتفائلة تماما . وتميزت كذلك بالبعد عن التزمت والجمود المذهبى فضلا عن كونها فلسفة تعددية وترتكز على الحرية التلقائية بحيث يمكنها التلائم بسهولة مع التعريفات أو المدارس الفلسفية السائدة . انها فلسفة تجديدية وتجريبية وعملية نزاعة الى بحث النتائج المتميزة الناجمة من الاكسكان والاعتقادات . ولم تكن الفلسفة فى نظر جيمس انقباسا فى ترف فكرى بل ضرورة ومشروعا عمليا بالدرجة الأولى يستحيل على أى شخص واع بذاته أن يتجنبه . انها شأن من شئون القلب مثلما هى شأن من شئون العقل ، وحتى تتم على اكمل وجه يلزم توفر قدر من الحيوية والواقعية - وهى صفات متوفرة فى جيمس . وأكدت حياة جيمس وفلسفته أن الواجهة الشجاعة للخبرة مهما كانت متطلباتها وتبعاتها ، هى وحدها الكفيلة بتهيئة الاساس السليم للإيمان بالنفس وللإيمان بخلاص الانسان .

ولد وليم جيمس فى مدينة نيويورك عام ١٨٤٢ وكان الابن الأكبر بين خمسة أطفال . وكان أبوه سير هنرى جيمس رجلا اجتماعيا غريب الأطوار هذا نوازع صوفية ، درس فى معهد اللاهوت ، واستطاع بفضل ثرائه أن يطلق العنان لاهتماماته الفكرية غير المترتبة ، ولم يكن لدى هنرى جيمس عملا أو وظيفة بالمعنى المألوف للكلمة ، ولهذا استطاع بالإضافة الى كتاباته فى الفلسفة وفى الدين أن يجعل تعليم أسرته همه الأول الذى شغل كل وقته . وكانت نتيجة هذا كله نوعا من الولاية التعليمية المتنقلة : اذ التحق واخوته الثلاثة واخوته بعديد من المدارس وعلقوا التعليم على أبدي مجموعات متباينة من المعلمين فى مدارس مختلفة بالولايات المتحدة وانجلترا وأوروبا . ونادرا ما كان والد وليم يشعر بالرضى ازاء المناهج التعليمية التى يدرسها أطفاله ولذلك دأب على تغيير مدارسهم مع كل فصل من فصول السنة أو كلما غيرت الأسرة موضع إقامتها وحشما ظهرت مدارس جديدة أو معلمين جدد . وحظى وليام وهنرى نتيجة ذلك بتعليم مبكر ومتباين المذاق . واكتسبا قدرة لغوية تنافس أكثر الشباب الأمريكيين فضلا عن الفهم الفكري الأوروبي واعتادت الأسرة كلها أن تسهم فى تعليم بعضها البعض حتى أن زوار بيت جيمس كانت تستبد بهم الدهشة لما يلمسونه من قدرة على الحوار الفكرى الحى وهم مجتمعون حول المائدة . واعترف وليام وهنرى فيما بعد بأنهما تعلمتا من أبيهما ومن بعضهما البعض أكثر مما تعلمتا من أى شخص آخر . (١)

ولعل وليام جيمس لم يتمكن من الثبات على مجال دراسى بذاته بسبب حالة عدم الانتظام الرتيب فى تعليمه بالمدارس . فقد حدث فى عام ١٨٦٠ أن نزحت أسرة جيمس الى نيويورك فى دود ايلاند حتى تتاح فرصة أمام وليام لدراسة الفن فى ستوديو وليام م. هنت . وأحسن وليام لفترة من الزمن أنه على يقين من أن الفن سيكون مهنته ومستقبله . ولكنه بعد عام تغير رأيه بسبب الحاج أبيه جزئيا والتحق بمدرسة لورانس العلمية فى هارفارد لدراسة الكيمياء مع شارلس . اليوت . ونزحت أسرة جيمس بضيعة الحال الى كيمبردج . وتأثر جيمس فى مدرسة لورانس بفكر كل من لويس أجاسيز Louis Agassiz وجيفريس ويمن Wyman وتحولت اهتماماته الى دراسة البيولوجيا والفسيلوجيا والتشريح . وقرء فى عام ١٨٦٤ دراسة الطب ودخل مدرسة الطب فى هارفارد ليعمد نفسه لعمل تعليمى (اذ لم يفكر أبدا فى أن يمارس مهنة الطب) وقبل أن يتم درجته العلمية الطبية عام ١٨٦٩ قضى عاما مع أجاسيز فى البرازيل فى رحلة استكشاف لحفريات واحتياطيا هيستيا بحيوآلية وقضى عاما آخر لدراسة حرة للطب فى ألمانيا .

وبعد أن أتم جيمس تعليمه الرسمى بجامعة هارفارد وجد نفسه

يعانى احصاسا حادا بالاكتئاب والقلق والام فى الظهر (كان يسميها انهيار الظهر) واجهاد بصرى للمعين - وكلها مجموعة اعراض عصبية تم تشخيصها على انها حالة نيورستانيا ظل يعانى منها طوال حياته . وسبق ان عانى من هذا المرض والاكتئاب والتشاؤم مرات ومرات وبخاصة خلال عام دراسته فى المانيا ولكن لم يكن بنفس القسوة التى كان عليها مؤخرا وفى شتاء عام ١٨٦٩ . وكتب فى فبراير ١٨٧٠ يقول انه « كساد يفضى الى الضيق » (٢) . وأحس بعد عدة اسابيع بوحدة قاسية اثر الوفاة المبكرة لصديقته وابنة خاله ميني تيمبل وانتابته حالة رعب نفسى رهيب جعلت منه « كتلة من الخوف المرتجف » (٣) وصاحبت هذه النوبة حالة اكتئاب انتهت بأزمة حادة استبدت بمعنوياته وقادته الى حافة الانتحار . ومضت سنوات عدة قبل ان يستعيد توازنه النفسى بصورة كاملة .

وتمثل هذه الازمة المعنوية وشغافه بعدها نقطة تحول هامة فى حياة جيمس . وفى رايه ان الازمة كانت فى جوهرها أزمة اخلاقية واعتمدا عميقا لم يستطع حسمه أو تجنبه بشأن الحكم على الكون ، هل هو خير كله أم مزيج من الخير والشر مما سواذا كان الراى الأخير فهل الرب هو خالق الشر وبالتالي فهل هذا ادانة قاضية للانسان ؟ كانت هذه مسائل حاسمة وحيوية ، ولكنها وان كانت كذلك بالنسبة لاكثر الشباب المفكر الا انها لا تتحول كما راينا الى حصار نفسى مدمر . ولهذا فاتها بما فعلته فى جيمس انما تكشف لناعن جانب حاسم فى طبيعة تكوينه . لقد كانت المسألة بالنسبة له مسألة جد خطيرة اذا ما كان الكون اخلاقيا واذا ما كانت افعاله ذات وزن وقيمة وفق معايير الخير والشر . وعلى الرقم من انه كان عالما الا ان الاثر الدينى الذى تركته أسرة جيمس وابوه بوجه خاص بدا واضحا قويا ، اذ لم استطع جيمس الخلاص من القضايا الكبرى المتعلقة بالاخلاق البشرية علاقتها بالكون .

ولم يجد وليام جينس عزاء فى تعليمه الطبى بتأكيده على الوظائف الطبيعية للانسان وعلى الملاحظة التجريبية . ولم تجد معه احاديثا مشتركة متعددة مع صديقه شونس رايت الذى ابنى الالتزام بالقضايا الاخلاقية . ولم تجد معه كذلك قراءاته المفرطة لحدث ما وصل الى علم النفس الفسيولوجيا وقد اتجه اليهما لاكتشاف حقيقة الخطأ الذى يعانى منه . اخيرا لم يجد الخلاص والشفاء على يد عالم نفس بل على يد فيلسوف نرسى هو شارلس ريثوفيين .

وتحكى لنا مذكرات جيمس التى سطرها فى ربيع عام ١٨٧٠ عن ادراكه كرمته وكيف شرع فى حسمها . اذ كتبه فى أول فبراير :

كلفت المس القاع اليوم وأدركت بوضوح أن لابد وأن أواجه الاختيار
 بين اثنين مفتوحين : هل سأطرح صراحة الاهتمام الأخلاقي باعتباره أمراً
 لا يلائم قدراتي الفطرية ، أم أنني سألتزم بمتابعته هو دون سواء وأجصل
 من كل شيء آخر مادة له تخدمه ؟ سوف أعطى البديل الثاني محاولة عادلة .
 هل يمكن للمرء بكل الاخلاص وبكل المعرفة أن يدفع نفسه الى
 التعاطف الصادق مع عملية الكون كلها بحيث يقبل الشر الذي يبدو أصيلاً
 في تفاصيله ؟ وهل الفكر مرن وسلس تماماً ؟ إذا كان كذلك فإن التفاوض
 يصبح أمراً ممكناً . وهل المصالح والاهتمامات الشخصية من ناحية أخرى
 وعواطف الفرد مسألة جوهرية وأساسية لوجوده بحيث لا يمكن استيعابها
 بى وجدانه لحساب العملية الشاملة ... ولا يمكنه على الرغم من هذا أن يشق
 مجرى للمصالحة أو الوحدة . وهنا سيكون التشاؤم نصيبه . ولكن إذا
 كان العالم المنقسم ، كما نجد عند هومر ، هو التصور الممكن لفكره والذي
 يجد فيه الراحة ويجد في نفسه القوة على مواجهة الموت الشامل دون أن
 تطرف له مهن فإنه بذلك يستطيع أن يقود حياة ترتكز على الاخلاق . ان
 الحياة التضالية التي وجدت الانا نفسها فيها حيث الخير غايتها وعزمها
 الاخير في أن الكراهية العنيدة لا يمكن أن تخضعنى أو تفرض على مبادئها
 على الرغم من أن الشر يسفحنى . حقا ان القوة القشوم تحت أمرتها ،
 ولكن الاحتياج النهائي الذي تملكه وروحى وهى تفتصرنى خارج الوجود ،
 لا يزال يعطينى احساسا بالسمو والتفوق (١١) .

الح جيمس الى عزمه وقراره في ثانيا عرضه لهذه المعضلة الوجودية :
 « قوة الإرادة » تكفى وحدها لمواجهة الموت وتتيح للمرء أن يعيش حياة
 مرضية معنويا ان لم تكن مظفرة تماما . ولعله يشير الى أن الاخلاق قد تكمن في
 الموت الشجاع فداه لمقيدة الانسان . على أية حال فإنه يرى أن الإرادة
 الانسانية والاخلاق مرتبطان بإمكانية التفاوض على الرغم من عدم وضوح هذه
 الرابطة . ويبدو أن جيمس حتى في هذه المرحلة المبكرة يتنبأ بأن توضيح
 هذه الرابطة سوف تكون مثله الشاغل طوال بقية حياته .

لم يكتب جيمس شيئا في مذكراته لاسابيع طويلة بعد وفاة ميني تيمبل .
 واكتفى يوم علمه بوفاها ان رسم شاهد قبر . وعلى الرغم من أننا لانرى
 التاريخ على وجه اليقين الا أنه من المحتمل أنه ادرك خلال هذه الفترة
 الكارثة المرضية التي سببها فيما بعد في كتابه « ضروب الخبرة الدينية »
 The Varieties of Religious Experience . وقد سبقت ترجمته
 الخبرة اثر لا يحى في نفسه ، ويحكى جيمس عن هذا بقوله :
 ذهبت ذات مساء الى غرفة الملائكة ... وحديث فجأة ودون سابق
 انذار أن استبد بى هلع من مجرد وجودى وكأنه انطلق من ظلام الغرفة .

وطافت بخاطرى فى نفس اللحظة صورة مريض مصروع كنت رأيته فى
 المنصحة العقلية ، شاب أسود الشعر ، جلّه ضارب الى الخضرة ، أبه تماما
 اعتاد الجلوس طول النهار فوق مقعد خشبى أو فوق أرفف مثبتة بالحائط ،
 وربته مضمومتان الى ذقنه وقد غطاهما بقميص رمادى خشن هو كسل
 لباسه وجلس على نحو يشبه تمثال القطر المصرى أو المومياء ولا يحرك
 شيئا من جسمه سوى عينيه السوداوين اللتين تبدوان غير انسانيّتين على
 الإطلاق . تداخلت الصورة مع هلى وأصبحت معا شيئا واحدا . وأحسست
 ان هذه صورى أنا . وأحسست اننى عاجز عن ان أدفع عن نفسى هذا المصير
 اذا ما ابتلانى القدر مثلما ابتلاه . وانتابنى فزع منه وأحسست كأن شيئا
 صلبا قاسيا قد فر من بين ضلوعى وأصبحت كتلة من الرعب المرتجف .
 وتغير الكون فى نظرى بعد هذا تماما . وظللت أستيقظ من نومي صباحا
 بعد صباح والهلع القاتل كامن فى معدتى ، فضلا عن احساسى بعدم الطمأنينة
 ازاء الحياة والخوف منها ، وهو احساس لم يسبق لى أن عرفته ولم أحسه
 منذ ذلك الحين وتلاشى تدريجيا ، ولكننى ظلت شهورا عاجزا عن
 الخروج وحدى فى الغلام . (هـ)

اعتبر جيمس هذا الاحساس نوعا من الخبرة الدينية ، وساقه كمثال
 « للخوف من الكون » ووسيلة من الوسائل « التى يتحول فيها التفاوض
 الاصيل للانسان والرضى الذاتى الى هباء » (٦)

واذا كان جيمس لم يعتبر نفسه « أكما بين يدي اله غاضب » الا ان
 ازمته تحمل كل سمات العذاب الذى عانى منه اسلافه الكاثوليك . ولعلمهم
 يسلمون بان تأكيدهم القوي للإرادة كأداة للخلاص انما يمثل صورة خبيثة
 من الهرطقة الارمينية Arminian وتفسير العهد الجديد على أساس
 ان الخلاص كامن فى الأعمال الصالحة وليس نعمة من الرب . ولكن جيمس
 لم يستلهم رايه من الكتاب المقدس بل من رينوفير . وكتب فى مذكراته
 يوم ٣ أبريل ١٨٧٠ :

أحسب ان الامس كان أزمة فى حياتى . لقد فرغت من قراءة الجزء
 الأول من « مقالات » رينوفير ولا أجد مبررا للقول بان تعريفه للإرادة
 الحرة — مؤازرة فكر ما لأننى اخترته وثقتا بكون هناك غيره كثير — تعريفا
 لوهم . على أية حال فأننى سأفترض مؤقتا — وحتى عام قادم — انه ليس
 وهما . ان أول عمل للإرادة الحرة سيكون الاعتقاد فى الإرادة الصرة
 اننا أريد . . . وأفرس بارادى احساسى بالحرة الاخلاقية ، بان أقرأ كتب
 الأبرة لها وأقوم بأفعال تفضلها وعندما أحسست اننى آخذ
 المبادرة الحرة وأجرؤ على العمل بأصالة بدا لى الانتحار

أصدق صورة انسانية اثبت فيها جرائى . وسوف أخطو الآن خطوة إبعدي
بارادى لن أعمل بها فقط بل سوف أؤمن بها أيضا ، أومن بواقى الفردى
وبقدرتى الخلافة سوف أفرض الحياة (الواقعية الصالحة) فى
مقاومة الأنا المستقلة للعالم . (٧)

ويبدو أن الإرادة الحرة عند رينوفير كانت هى الدواء القوي والشافى
ذلك لأن حالة جيمس بدأت تتحسن خلال الشهور التالية تحسنا واضحا .
واستأنف دراساته عام ١٨٧١ ، وأصبح فى العام التالى مهيباً تماماً لقبول
وظيفة التدريس فى جامعة هارفارد فى مجال التشريح المقارن والفسولوجيا .
ولكن الأزمة كان لا يزال لها اثر باقى فى نفسه . لقد عرف جيمس من خلال
الخبرة المؤلمة أن الصحة العقلية والبدنية مقترنتان ببعضهما اقترانا وثيقا
وأن لهما شأنا كبيرا فى الحياة التى اختارها الإنسان مؤمنا بصدقها . وإذا
كانت نتائج الاختيار نافسة ، إلا أن هذا لا يجنبنا حقيقة واقعة وهى أن
معتقدات الإنسان تخلق فارقا فى نوع الحياة التى يحياها ، وحرص جيمس
على أن يضع هذه المعرفة دائما نصب عينيه .

وكان هناك بطبيعة الحال قدر من السخرية فى اختيار جيمس الاعتقاد
فى الإرادة الحرة نتيجة ضرورة نفسية : فقد كان يقاتل على قيد الحياة ككائن
بشرى مسألة مخاطرة . ولكن اختياره كان متوقعا ذلك لأن كل ما يتعلق
بفرائزه الفكرية كان ينزع الى الحرية الشخصية والخلق . بيد أن الاعتقاد
فى مبدأ الإرادة الحرة الذى ساعد على انقاذ حياته لم يتأت له بسهولة .
وأشار جيمس مرارا الى أن هناك حدودا لحرية الإنسان فى الاعتقاد ، ومن
المسلم به أن أفكار رينوفير لم تكن لتؤثر نفس هذا التأثير عليه « أن
شخصيته وخبراته كانت مختلفة عما هى عليه . علاوة على هذا فإن مفهوم
الإرادة الحرة شأنه شأن أى موقف أخلاقى لا بد وأن تثبت فعاليتها ويبقى
كموضوع للاعتقاد وفق النتائج المترتبة عليه وآثاره اللازمة منه فى الزمان
مثل الحكم عليه بالصدق . ولقد كانت بقية حياة جيمس تبريرا والبالا
لعتيقده .

وظل جيمس من ١٨٧٢ حتى أحالته الى الاستبداد عام ١٩٠٧ وهو
يدرس فى هارفارد على الرغم من أنه لم يستمر مدرسا للفسولوجيا فترة
طويلة . ذلك أن اهتمامه « بالمسألة الاخلاقية » امتلك عليه نفسه ودفعه
بعيدا عن الطب الى الفلسفة . وكان فى عام ١٨٧٥ يحث رئيس الجامعة
ليوت (معلمه السابق الذى أصبح رئيسا لجامعة هارفارد) ويلج عليه لإنشاء

كرسى جديد لعلم النفس والذي سيتيح الفرصة لتعيين معلم متمكن من كل عناصر « العلم الجديد للإنسان والذي أمكن استخلاصه من نظرية التطور ومن حقائق علم الآثار والجهاز العصبي والحواس » (٨) ، وشرع في هذا العام ذاته في تقديم برنامج دراسي عنوانه «علاقات الفسيولوجيا بعلم النفس» وبعد ثلاث سنوات قاده اهتماماته في البحث كما قاده تدريسه الى علاقة علم النفس بالفلسفة . وبدأ في عام ١٨٧٩ يدرس أول مقرر له في الفلسفة وأصبح عام ١٨٨٥ أستاذا للفلسفة . وكرس نفسه للفلسفة بعد اصدار كتابه « مبادئ علم النفس » .

ان انتقال جيمس من الفسيولوجيا الى الفلسفة عبر علم النفس يحدد لنا المعالم الأساسية لحركة فكره، ويعطينا دليل الاتساق الكامن وراء تفلسفه. وعلى الرغم من ان البرجماتية والتعددية وإرادة الاعتقاد قد تجاوزت حدود كتاب « مبادئ علم النفس » الا ان فلسفة جيمس تركز أساسا على سيكولوجيا العقل والفكر والخبرة عنده . ونجد ان المسألة المحورية عنده دائما هي المدرك الحسي والوجدان والجهد الفردي لاستخراج المعقول من المعطيات الحسية ، واستنباط النظام التصوري أو الذهني من العماء « الهدار والظنآن » للعالم كما تدركه الخبرة . وعبر بول كونكين عن هذا بقوله « ان مبادئ علم النفس » بمثابة « رأس المال » الفلسفي ، وكتاب (البرجماتية) هو « المانيفستو » (٩) .

وأكثر كتب جيمس بدأت مثلما بدأ كتاب « مبادئ » في صورة محاضرات أو مقالات منشورة في مجلات عامة مثل أتلانتك مانثلي Atlantic Monthly وسكريبنرز Scribner's وبنشان nation أو في مجالات فنية متخصصة مثل مايند Mind أو صحيفة الفلسفة النظرية Journal of Speculative Philosophy

وكان الطلاب مستمرا عليهم منذ ١٨٨٠ لائقاء محاضراته. وأفاد كثيرا من دروسه ومحاضراته ولهذا كانت كتبه المشهورة مقروءة لبساطتها . وكان جيمس يؤمن بصدق ان الفلسفة رسالة وعمل كل انسان وأحس بمثل ما أحس به امرسون بمسئولية كبرى ازاء تنوير الرأي العام . ولقد تميزت الفلسفة في عصره بالانحياز على نحو مجه الفهم المشترك . ولهذا صادقت فلسفة جيمس رواجاً فضلاً عما تضمنه من هجوم نظري .

كان جيمس رجلاً شغوفاً طامعاً يمتلك طاقة لا حدود لها ، ويتشبع بحرارة شخصية عظيمة . ويتميز بقدرة واسعة على تكوين الصداقات ، ولهذا استطاع في حياته ان يكون صديقاً ومراسلاً لكل فيلسوف وعالم نف مرموق في الولايات المتحدة وانجلترا وفرنسا وألمانيا ، وتمتع بقدرة على التقييم الشخصي والفلسفي لكل الاطراف على اختلاف وتناقض اتجاهاتهم

مثل أمرسون وفرويد وبرجسون وسبنسر وفيسك ورايت وبيرس ورويس وتضاربت في فكره كل المؤثرات المتصارعة . ولقد كانت نزعة آييه التصوفية بما انطوت عليه من مثالية ترنسد مثالية المؤثر الأول والدائم ، مثلما اثرت عليه علاقاته بكل من أجاسير وأوليفر ونيل هولز وشونس رايت وشاولس بيرس . وتحول جيمس في باكورة حياته الى الداوניה واستغرقته مسألة تطور المخ والوعي ، ولهذا أهتم كثيرا بأعمال وليلم فونت وهيرمان هلمهولتس والكنسندر بين . وعلى الرغم من أنه كان مفكرا تجريبيا وفق التقليد المتوارث عن لوك وهيوم ومل إلا أنه وجد نزعتهم اللرية شديدة الجفاف والتجزؤ ، ولهذا تمايزت فلسفته البرجماتية عن فلسفات التجريبيين البريطانيين . ولعل الصرامة المنطقية في فكر بيرس كانت أقوى مؤثر على فكره ، على الرغم من أن بيرس شجب مسئولية جيمس عن اسم البرجماتية . وأخيرا فإن فلسفة جيمس كانت نسيجا من خيوط عديدة ومتباينة ولكن لها نمط ومزاج فريدين خاصين به (١٠) .

وبينما عكست أفكار جيمس شخصيته وأسلوبه إلا أنها كانت تمس وترا حساسا لدى قرائه سواء داخل أو خارج الأوساط الأكاديمية ، وكان جيمس مثل فراكتلين وجيفرسون يتمتع بموهبة التعبير عن عواطفه التي بدت صادقة لدى الأمريكيين . وظهر فور ظهور كتابه « مبادئ علم النفس » كالم وباحث من الطراز الأول ، وشارح سهل الأسلوب في عرضه لعلم النفس الجديد . وجدير بالذكر أن كتبه التالية مثل « ارادة الاعتقاد » (١٨٩٧) و « البرجماتية » (١٩٠٧) لم تحظ فقط بنفس القدر من الذبوع والرواج ، بل أن النقد الذي واجهته كشف عن أن جيمس قد مس جرحا في عالم الفلسفة . أن البرجماتية ، كما وصفها جيمس « الفلسفة الوحيدة على الإطلاق التي لا تنطوي على أى خداع » ولهذا استهوت كل المثقفين الأمريكيين وما أن حل عام ١٩١٠ ، وهو عام وفاته ، حتى كانت الثورة البرجماتية في الفكر الأمريكي هي السائدة وأصبح فكر جيمس هو الطليعة والقائمة .

أن كتاب وليم جيمس مبادئ علم النفس ، ربما لم يكن ليظهر ، ذلك لأن ناشره كان قد فاتح جون فيسك أول الأمر للقيام بهذه المهمة عام ١٨٧٨ ولكن فيسك الذي نادرا ما كان يجد في البحث عن فرصة لظهور اسمه مضبوفا على أى موضوع ، أشار على هولت في مواضع غير معهود بأن يتحدث في هذا الشأن مع صديقه جيمس الذي وصفه بأنه أفضل منه لأداء هذه المهمة (١١) وقع جيمس عقد الكتاب في يونيو ١٨٧٨ . مقدرا أن الدراسة سوف تحتاج منه الى سنتين . ولكن تأليف الكتاب استغرق منه عشر سنوات وكانت معجزة أن انتظره هنري هولت .

وعندما صدر كتاب « مبادئ علم النفس » صادف نجاحا كبيرا مثل

الكتب التي تبشر بمستقبل باهر . قدم الكتاب عرضا موجزا للبحوث
ثمة وقتذاك وتضمن عرضا لصيغة جديدة ومنحى جديد لمستقبل
رأسات عن العقل . وتبلغ صفحاته ١٤٠٠ صفحة وهي ذروة أحدث
تكتارات في العلم مطبقة على القضايا القديمة المتعلقة بمشكلات الفكر
مقل والاحساس والعادة والارادة . وهكذا تضمن الكتاب نقطة الانطلاق
الفلسفة التي أفغمت الى البرجماتية والارادية والظاهرية كما تضمن
طورات الحديث في علم النفس التي أفغمت الى علم نفس الشواذ
سلوكية والتحليل النفسي . وطبق كتاب « مبادئ علم النفس » مسمعات
طور على مسألة الوعي وقدم تفسيرا طبيعيا للعقل البشري والذي ترتكز
به التعريفات البرجماتية للاعتقاد والصدق والتقدم .

كان علم النفس قبل عام ١٨٩٠ ينقسم أساسا الى معسكرين : علم
نفس القديم بمنحاه الميتافيزيقي والديني أحيانا ، في تفسير الطبيعة البشرية ،
بسم النفس الجديد الذي يرتكز على معطيات فسيولوجية وسلوكية
مختلصة من الدراسات التشريحية والتجارب والمشاهدات العملية
دقيقة . ويمثل علم النفس القديم كتاب « علم النفس » . تأليف جيمس
Macash James (١٨٨٦) الذي يلتزم بمفهوم
كوش
روح وملكانها البشرية المتميزة وفق اطار اخلاقي في شبه سكولا ستيكي .
يبدى هذا الاتجاه التقليدي في علم النفس كفرع للفلسفة الأخلاقية . اما
لم النفس الجديد فهو ما نجده عند هلمهولتز وفونت وردولف لوتز وهم
لدين قدموا تعريفا جديدا للدراسة العقل وأعتبروها فرعا من العلوم
طبيعية والتاريخ الطبيعي . وعلى الرغم من أن جيمس ربط نفسه بعلم
نفس الجديد في معالجة العقل ونشاطه وفق مفاهيم وظيفية خالصة
فسيولوجية إلا أن كتابه « مبادئ علم النفس » كان أشبه بمحاولة للتوفيق
بين المعسكرين . وإذا كان جيمس قد قدم تعريفا علميا وتجريبيا صارما للعقل
الفكر إلا أنه اعتبر الأخلاق جزءا مكملًا لكيفية الاداء الوظيفي للفكر البشري
لكن جيمس حين تصدى لهذه المحاولة للتوفيق أصبح على فكرة الأخلاق
سبغة خبرية راديكالية .

واعتقد جيمس أن العقل ، شأنه شأن أي كيان بيولوجي ناجح ، يعمل
هدف تيسير عملية تكيف الكائن المصوى الحي مع بيئته . ويمثل هذا الاتجاه
صورة من صور الدارونية ، ولكنه حاول تأكيد الطبيعة والحدود المشروعة لعلم
لنفس . وقد رفض جيمس منذ البداية مفاهيم العقل المطلق والصفات
لنفسية المستقلة والمنفصلة والتي كانت تزخر بها الدراسات النفسية من
لعقل . ورأى أن الموضوع الحقيقي للبحث السيكولوجي هو « مقل الأفراد
المتمايزين الذين يشغلون مواضع محددة في مكان حقيقي وزمن حقيقي (١٢)

ويمكن جيمس بفضل هذا النوع من الفردية السيكلوجية من أن يحدد معنى العقل بأنه عملية تحكم استجابات متميزة للكائن العضوى الحى مع بيئته . ولهذا قال أن « متابعة تحقيق أهداف أبعد واختيار وسائل بلوغها هما عمل ومعيار الوجود العقلى فى ظاهرة ما » (١٣) . أن الذات الفردية هى الثابت الخبرى وجوهر البحث السيكلوجى ، كما أن احدى اداة تملكها النفس لتحقيق التكيف والبقاء هى قدرتها على النشاط العقلى .

واضح أن جيمس حين نظر الى العقل هذه النظرة انما فصل نفسه عمدا عن التقليد السائد المثل فى النظرية الآلية للعقل . وسبق أن عرض هذا المفهوم الميكانيكى اللوكى الجديد (نسبة الى جون لوك) بصور مختلفة فى دراسات عديد من العلماء المرموقين من أمثال بين وسبنسر ومل وهكسلى : إذ ذهبوا الى أن الحياة العقلية للإنسان تعمل على نحو يشبه البيانو . كل مثير خارجى يضغط على أحد المفاتيح (أو الطرف الحسى للعصب) الذى يضرب بدوره مجموعة من خلايا المخ الخاصة ، وهنا تحدث النغمة المتوقعة أى الاستجابة العقلية أو البدنية . وهنا لا مجال لتدخل الإرادة ممثلة فى المخ فى التطور التلقائى للأحداث ، فالشعر لا علاقة له بالعملية بعد حدوث عملية الطرق الأولى على مفتاح البيانو . ويواجه العقل تلقائيا المثيرات المؤثرة وتولد الفكرة الملائمة .

وتبقى وجهة نظر جيمس بأن هذه النظرية تنطوى على أخطاء كثيرة . فاولها ، أن المخ لا يقوم بوظيفته على نحو سلبى وآلى كما يحدث فى الإنسان الآلى . أنه ليس مجرد لوحة تستقبل معطيات المثيرات الخارجية وتصدر منه تلقائيا الأنغام الملائمة . ولهذا فإن استبعاد الوعى والإرادة من النظرية الميكانيكية أفسد واقع صورة المخ على الأقل بالنسبة للأجزاء العليا من قشرة المخ التى هى مناط الشعور وبالتالى الاختيار الذى يميز أداءها الوظيفى . وقال جيمس : أن المخ هو عضو الشعور ولا بد وأن الشعور بحكم تعريفه يفضل دائما بعض الاحساسات الواردة اليه على غيرها (١٤) . وإذا كان الشعور هو البعد الوظيفى للمخ والذى لا ينفصل عنه فإنه قد تطور عبر الزمان من خلال الانتخاب الطبيعى . وهذه حقيقة تؤكد الطبيعة الدينامية والانتقائية والتفضيلية للعقل والفكر ، وهكذا يمكن القول أن حجج اصحاب النظرية الآلية من أمثال توماس هكس القائلين أن الإنسان مجرد « آلة واعية » هى حجج متناقضة ذاتيا .

علاوة على هذا فإن وصف عملية المخ بأنها تشبه عمل البيانو ينطوى على اغفال الحقيقة محددة وهى أن الإدراك العقلى للمثيرات تحيط به من كل جانب حالة من الانطباعات والتأثيرات وإن كل إدراك حسى لشيء بذاته

هو فى جوهره اختيار عملى يتألف من عدد من الانطباعات الفرعية . ان العقل قد يدرك المنضدة ولكن لى يحدث هذا فلا بد من ادراك خصائصها المختلفة - الصلابة واللون والحجم والخامة - ولا بد من تمييزها عن سواها من الأشياء الموجودة داخل الحجرة التى ليست صفات للمنضدة . ولكن يدرك العقل فكر « المنضدة » فلا بد من وقوع سلسلة معقدة لا نهائية من المشيرات والادراك الحسى والاختيار داخل الشعور . وعلى الشعور أن يهدى ريوحه ، لفرض ما ، المكونات المختلفة للحس الخارجى والنية الباطنية التى تمثلت أخيراً فى صورة « منضدة » . ومن الواضح أن هذه العملية انطوت على قدر هائل يفوق كثيراً عمل المفاتيح الحسية فى إنتاج الألحان العقلية .

وكان جيمس مقتنعا تماماً بأن الشعور حال فى كل عمليات الفكر ، وأن الشعور يعنى بالضرورة الاختيار والتفضيل . وقادة هذا الاقتناع الى نتيجة محددة هي أن العقل يعمل كأداة غائية تستهدف تقديم ما يحس به الجسم البشرى من أنه مصالحة واهتماماته . أن الشعور عضو مضافه الى الأعضاء الأخرى وهو الذى يدمج الحيوان فى صراعه من أجل البقاء . ووصفه جيمس فى كتابه « مبادئ علم النفس » بقوله « هناك دائماً فى كل العصور عامل اختيار » (١٥) . وأكد الشعور دائماً وعلى كل المستويات حاجات الجسم البشرى ومصالحه ونرى فى ذلك ابتداء من بوادر الاحساس الأولى حتى مظاهر الاحساس المعقدة والتعبيرات الأخلاقية المجردة . ويتفدى هذا التأكيد على كل من الفكر والوجدان ذلك لأن مفهوم « المصالح والاهتمامات » يتضمن بالضرورة وجدانا وعواطف مثلما يتضمن انكارا عقلية مجردة . وعلى الرغم من أن الإرادة قد تقوم بدور العقل والتوجيه للنشاط الفاعلى للومى إلا أن الحقيقة الثابتة أيضاً أن الشعور ينطوى على الاختيار وأن أساس الاختيار هو تقدم الوضع العام للكائن الحي ككل وزيادة رفاهيته .

وبسط جيمس رأيه هذا لأول مرة فى مقال له تحت عنوان « هل نحن آلات حية ؟ » ظهر فى مجلة مايند Mind عام ١٨٧٩ . وأصبح هذا الرأى هو المسلك الأساسية فى الفلسفة وعلم النفس عند جيمس . وتردد ظهوره مرات ومرات وبصور مختلفة فى كل كتاباته ، ولكنه لم يكن أبداً بالوضوح الذى كان عليه فى كتابه « مبادئ علم النفس » حين قال :

« العقل فى كل مرحلة من مراحل مسرح لامكانات متزامنة . ويتألف الشعور من المقارنة بينها وبين بعضها البعض ، واختيار بعضها ، وقمع الباقي من طريق عامل الانتباه الذى يقوم بالدمج وبالكف . أن أرقى النتائج العقلية وأكثرها أحكاماً يتم تصفيته وتحيصها من بين المعطيات التى

اختارتها قدرة تالية وأدنى . وقد جاء اختيار هذه من بين المادة التي يتم اختيارها وتصنيفها بدورها من بين مادة أكبر حجما وأبسط تركيبا وهكذا دواليك . . خلاصة القول أن العقل يعمل على المصطنعات التي يستقبلها ويكون عمله أشبه بعمل النحات في كتلة الحجر . ويمكن القول بمعنى من المعاني أن التمثال قائم هناك منذ الأبد . ولكن هناك آلاف التماثيل الأخرى بجانبه ، وبفضل النحات في أنه استخلص هذا التمثال من بين سواه . وهكذا العالم بالنسبة لكل منا مهما اختلفت آراؤنا ، فكل شيء كامن في العماء الأولى للاحاساسات التي قدمت المادة الخام لفكر كل منا على نحو مختلف . ونحن نستطيع إذا شئنا أن نرد كل شيء بفكرنا واستدلالاتنا الى ذلك الامتداد الأبيض والأسود المكاني والسحب المتحركة من أسراب الذرات والتي يسميها العلم العالم الحقيقي الوحيد . ولكن العالم الذي نعيش فيه ونحس به سيكون ذلك العالم الذي استخلصناه نحن وأسلافنا عن طريق عمليات الاختيار المتراكمة من بين هذا كله ، على نحو ما يفعل النحاتون برفض بعض أجزاء المادة الخام المعطاة لنا . وهناك نحاتون آخرون وتماثيل أخرى من نفس الحجر . وهناك عقول أخرى وعوالم أخرى من نفس العماء الرتيب الخالي من أي معنى إن عالمي ليس الا واحدا من بين مليون عالم مطور وواقعي بالنسبة لأولئك الذين قد يستخلصونهم وما أوسع الفارق بين العوالم في شعور التملة أو حيوان الصياد البحري أو سرطان البحر (١٦) .

إن التفسير الفاني للعقل والذي أصبح ممكنا بفضل الاكتشافات الحديثة في علوم البيولوجيا والفسولوجيا التي كشفت لنا طبيعة عمل المخ ، إنما تمثل أهم تقدم يميز علم النفس الحديث على القديم ، ويفيد كمثال للنزعة السيكلوجية غير التقليدية التي قال بها جيمس . وتحول الفكر بفضل هذه العلوم من عضو سلبي يتلقى العالم على نحو ما تدركه الحواس الى عضو إيجابي فعال قادر على التمييز ويقوم بتعديل العالم في ضوء احتياجات واهتمامات الكائن العضوي الحي . وكما قال جيمس في كتابه « أثر الإرادة (١٨٨٨) : « إن جانب التفكير والوجدان في حياتنا لا يزيد الا قليلا عن نصف السلوك ، ولهذا يعني علم النفس الحديث بدراسة الشعور وكأنه قائم فقط لخدمة السلوك ، الذي يحاول كما يبدو ادخال وتفسير خصائصه (بقدر ما يمكن تفسيره) في ضوء النفع العملي له » (١٧) . ويرى جيمس أن شعور كل إنسان قد أصبح الموضوع الحقيقي للنزعة الدينامية الفائية للتاريخ .

وكانت لهذه المحاولة لصيغ الفائية بصيغة ذاتية نتائج بعيدة تجاوزت مسألة الشعور وحدها . وتوضح كتابات جيمس الفلسفية كيف أثرت هذه المحاولة على تعريفه لمعنى الاعتقاد والأخلاق والصدق والتاريخ . ونظرا لأن

العقل بحكم وظيفته « مكافح من أجل غايات » كان يمكن ألا تكون غايات على الإطلاق لولا وجوده فقد بدأ صوغ حجة جديدة يدعمها العلم لتفسير معنى الحرية الإنسانية والإبداع (١٨) وإذا استطاع علم النفس أن يبين لنا أن الشعور قد ساعد بأسلوب دينامي وأصيل على خلق غايات جديدة من بين المعطيات التي يتلقاها وهي الغايات التي يمكن أن يتحرك نحوها السلوك والارادة ، إذا فقد أخذت فكرة الغائية ذاتها معنى جديدا ، ويمكن للمرء أن يبدأ صوغ علاقة جديدة وأكثر دينامية مع التاريخ . وقد أكد جيمس أن العوامل الغائية يمكن البرهنة على واقعيتها ولكنه أنكر أن واقعيتها تجعل المرء اسير حتمية شكلية وقبلية ، ولهذا فإن العلاقة الجديدة يمكن أن تكون علاقة طليقة منفتحة وهادفة وتقديرية - اعتمادا على « الاهتمامات » التي يحس بها المرء وأرادته . وهكذا وضع جيمس بتصويره لطبيعة الشعور الغائية الأساس السيكولوجي للفكرة البرجماتية عن التقدم .

والعملية التي يقوم بها الشعور لاختيار وتنظيم المعطيات التي يتلقاها عملية شديدة التعقيد . ولهذا فإن جيمس حين حاول توضيحها أسهم أسهاما تاريخيا في علم النفس من خلال مفهوم جديد هو « تيار الشعور » . يقول جيمس : أن المخ في حالة تغير وتبدل مستمرين ، أنه لا يكف لحظة في حياة المرء من تلقى التأثيرات الحسية وإصدار الأوامر إلى جزء من أجزاء الجسم . « نحن نؤمن بأن المخ عضو يمر توازنه الباطني دائما بحالة من التغير - ويؤثر هذا التغير على كل جزء » (١٩) . أن كل مثير يسبب له أي عضو من أعضاء الحس سواء أكان فوق أم تحت خط الانتباه العقلي الواعي ، يولد قدرا من التغير الفسيولوجي في التركيب الخلوي للمخ وفي تكوينه العصبي وفي النتائج من موجات المخ . حقا أن التنفس والهضم وخفقان القلب وغيرهما تستمر في الحدوث دون أن يفكر فيها الإنسان سواء أكان يقظا أم نائما ، ولكنها دائما جزء من الشعور وتتأثر دائما بالتأثيرات الخارجية . . . ويصف جيمس هذا بقوله : « أن كل ما نعرفه عن الإشارات العصبية التي هي دون الحد الأعلى ، وكل ما نعرفه من مجموع التأثيرات غير المؤثرة ظاهريا يبين لنا أنه لا توجد تغيرات في المخ غير مؤثرة فسيولوجيا ، وأن لا شيء منها عار من أي نتيجة سيكولوجية » (٢٠) .

وإذا كان بالإمكان تغير مستويات الانتباه العقلي والفرض ألا أن المنع والشعور في حالة فيض دائم، ويزودان الكائن الحي بأحاساسه الفريدة بالاتصال والاستمرار والذاتية . وتندمج داخل هذا التيار الشعوري عديد من النشاطات العقلية في آن واحد ولكن دون أن يتوقف أبدا هذا الفيض أو أن تتوقف عملية الاختيار لما يبدو ذا نفع خاص للكائن الحي . وعلى الرغم من أن الشعور يتضمن أجزاء تتجمع حول بعضها وتصبح متمايزة ،

الا انها لا تنفصل ابدا عن التيار الخبرى الاكبر ، فكل من الاجزاء «الجوهرية» و « العابرة » من تيار الفكر ، هي اجزاء من كل واحد هو الشعور «الذى يشبه حياة الطائر .. فتبدو كأنها تناوب بين تحليق وهبوط » (٢١) .

وتصبح الطبيعة الفائية للعقل اكثر وضوحا ودلالة فى المستويات الاعلى من النشاط العقلى حيث « يجثم » تيار الشعور بصورة واقعية ، ويركز العقل من خلال عملية « الانتباه الانتقائي » على بعض مجموعات الاحساسات موضوع الخبرة (مدركات) ويسمو بها الى مستوى «التطورات Concepts أو عمليات عقلية تقود نحو الفهم أو التصور الذهني وتكوين فكرة ناشجة . وعندما يتركز الانتباه طويلا على جزء من الخبرة ليحوله الى فهم وتصور ذهني ، فان التجريد الناجم عن هذه العملية يتم استخراجا من « امتداد الخبرة المحسوسة » و « يتم عزله ليكون موضوعا منفردا للبحث » (٢٢) . ويمكن بذلك معالجته أو الافادة منه على نحو يفيد الشخص المدرك . وبهذا نقول أن الفكرة ظهرت الى الوجود لأن العقل اختار التركيز على هذا الجزء من الخبرة من حيث أتى » (٢٣) .

وليس بالإمكان تفسير الأسباب التي من أجلها يقوم العقل باختياراته ، ولكن جانبا كبيرا من الاختيار مستمد من النشاط الانعكاسي للاهتمامات المرغوبة التي تفضل بعض « النتائج والأشكال والنظم » التي يفيدها تيار الخبرة . ونظرا لأن الانسان يتمتع بقوة كبيرة تفوق سواه تمكنه من الربط والتمييز بين معطيات الادراك ومعالجتها وفق هواه ، فان حياته العقلية تصبح عملية محكمة لسلوك مخطط يشبع حاجاته الجمالية والعاطفية والغريزية المعقدة . وليس بالإمكان فصل جانب الوجدان فى طبيعة الانسان فصلا تاما عن جانب الادراك ، فكلاهما يعملان معا من أجل تقدم مصالح الكل وتفسر هذه النظرة الفائية الى العقل خاصيته الأساسية ووظيفته الجوهرية : « اعادة صوغ العالم فى ضوء مصالح المرء » .

ان ملكة التصور والتظهير تعمل فقط لأجل غايات غير موجودة على الإطلاق فى عالم الانطباعات التي نتلقاها بحواسنا ، وانما تحددها ذايتنا الوجدانية والعملية . انها محول يقوم بتحويل عالم انطباعاتنا الى عالم آخر مختلف تماما ، هو عالم تصورنا الذهني . ويتأثر التحول بمصالح طبيعتنا الارادية وليس بأى غرض آخر . واذا تحطمت طبيعتنا الارادية والأغراض الدائية المحددة والاختيارات والشغف بنتائج محددة والأشكال والنظم فلن يبقى أى حافز مهما كان واهيا لاعادة صوغ النظام الخام لخبرتنا » .

ولكن النشاط الانعكاسي البسيط ، مهما بدا معقدا عند فحصه عن كثب ،

لا يزال فاشلا فى بيان الطبيعة الفائية للعقل بصورة كاملة . ذلك لان الإرادة والعزم الوامى من الذات لتحديد الأعمال العقلية والبدنية التى يتم اختيارها من بين الممكنات الأخرى هى التى تتوج فى النهاية العقل البشرى . ان الإرادة هى التى تقود العقل ليستخدم الأفكار التى تفيض دائما وأبدا خلاله. وتتغذى الإرادة برافدين ثانويين هما رافد العاطفة ورافد اللاكرة ، وبهذا تصبح أهم قسمة عقلية تميز الإنسان توجه جهد الانتباه وتنظم التصورات إلهنية الناتجة عن ذلك فى صورة فكرة قادرة على توجيه السلوك. وهكذا فإن الاستخدام الإرادى للفكرة ما يمثل الغاية القصوى للعملية السيكلوجية للإرادة . ولعل أهم وأسمى انجاز تحققة الإرادة هو استخدام الأفكار وحشد التصورات وفق طراز فكرى موجه . وبهذا تصبح الإرادة حقا قوة التنسيق والتأزر للعلاقات القائمة بين العقل وبين أفكاره « (٢٥) .

ونظرا لان كل مثير فى العقل ، مهما كان وقتيا وجزيا ، يولد نوعا من الاستجابة البدنية فان الطريقة التى تنجز بها الإرادة دورها فى خلق هذه العلاقات تصبح مسألة حاسمة لخير البلىن . وهى كذلك بالفصل خاصة اذا عرفنا ان الإرادة لا بد وان تتوسط بين الأفكار المتناقضة التى تولدت فى الشعور ، والتى سيتصارع بعضها مع البعض الآخر بالضرورة مما له علاقة بالأهداف ويتمين على الإرادة فى هذه الحالة ان تختار من بين دوامى السلوك المتباينة ، وتقمع الأفكار المتصارعة وتحرر الجسد للعمل بأسلوب متسق ومتناغم تحده تلك الفكرة التى حسمتها الإرادة . وهكذا تعمل الإرادة عمل المنظم الذاتى النفسبلى الباطنى ، أو المحدد الفائق الأسمى للعقل . ولكن أفعالها مستقلة تماما وان كان لا بد وان تكون مسبقة بمثيرات تتم على المستوى الأدنى وعمليات الاختيار الأخرى الدخيلة التى تنحول الى تصورات وأفكار تتعامل معها الإرادة . وقد تخلق الإرادة مركبات جديدة من الأفكار ، وتصوغ أهدافا جديدة للسلوك ، الا ان اختياراتها مشروطة بمثيرات سابقة وبخاصة ما قلته بها المستويات المختلفة للشعور . والشئ الغريب والذى يبدو متناقضا ان الإرادة مقيدة فسيولوجيا وحررة إبداعيا .

ونجد جيمس يصارع فى كل صفحات « مبادئ علم النفس » لكى يبنى داخل الحدود المشروعة لعلم النفس . وكانت مهمة صعبة ذلك لان جيمس عالم النفس يكاد يكون عاجزا عن احتواء جيمس الفيلسوف وعندما وصل الى مسألة الإرادة أضحت المهمة شبه مستحيلة . وكان لزاما على جيمس عالم النفس أن يخلص الى نتيجة محددة هى ان الإرادة تكون قد فرغت من وظيفتها عندما تجعل العقل يركز على موضوع محدد . ان جهد الانتباه عمل إرادى وتقتضيه الإرادة ، والعقل له اتجاهه . ومن ثم يمكن

أن تتم الأفعال المنعكسة الحركية . ويخرج من نطاق الإرادة السؤال عما إذا كانت الفكرة لتى اختارتها الإرادة صوابا أم خطأ ، أى إذا ما كانت أدت بالكائن الحى الى الاحساس بما كان يتوقع أن يحس به عندما ينفذ الفكرة . ولم يكن من المستطاع فى إطار هذه الحدود إثارة مسائل أخرى أهم عن فعالية الإرادة وحريتها وهى مسائل أثيرة لدى جيمس وقريبة من اهتمامه بطلم النفس .

ولكن الأقرام بالتفلسف كان شديدا بالنسبة لجيمس ولو أنه بدأ موجزا فى جانب من باب الإرادة . لقد كان من السهل تحديد الإرادة الحرة من وجهة النظر السيكلوجية . إذ كانت تعنى أن الفكر ، كنتاج للجهد ، ليس الوظيفة الضرورية والثابتة لموضوعه . وإنما تعنى الإرادة الحرة أنه حتى وإن لم يتغير موضوع الفكر فإن المرء يكون حرا فى أن يفيد منه حسب اختياره . ولكن هل يستطيع المرء أن يعرف القدر من الجهد والانتباه الذى تقتضيه فكرة ما فى كل حالة على حدة ؟

لكى نقول هذا لابد من الصعود الى مقدمات الجهد ونحددها بدقة رياضية ، ونبرهن بقوانين لا نعرف عنها الآن أى شئ ، على أن كمية الجهد الناتج والذى يمكن أن يتسق معها كان هو الكمية المحددة الدقيقة التى حدثت بالفعل . ولكن قياس الكميات النفسية أو العصبية والتفكير الاستدلالي الذى يتضمنه هذا المنهج فى البرهنة ، سيظل يقينا بعيدا عن قدرة الإنسان الى الأبد . ولهذا فإن أى عالم نفسى أو عالم فسيولوجيا جاد لن يفاخر حتى بمجرد اقتراح يبين فيه كيفية حدوث هذا عمليا . (٢٦)

وانتهى جيمس بناء على هذا الى أن مسألة الإرادة الحرة « لا يمكن حلها على أسس سيكلوجية خالصة » وأحال قراء كتاب « مبادئ ما النفس » المهتمين بالمشكلة الى مقاله المنشور عام ١٨٨٤ تحت عنوان « مفصلة الحتمية » (٢٧)

ولكن جيمس لم يحجم من كتابة بعض كلمات عن « منطق » المسألة . إذا كان كل شئ محتوما وحرية الإرادة وهما « فلا بد وأن يكون العالم واقعا واحدا متصلا وأن يكون التنبؤ بكل شئ ودون استثناء ممكنا فكريا بل وفعليا . وكانت الإرادة الحرة من ناحية أخرى « مسلبة اخلاقية من الكون ... أن ما ينبغي أن يكون يمكن أن يكون » وأن الأفعال السيئة لا يمكن أن تكون قدرا مكتوبا ، ولكن لابد وأن تكون الأفعال الخيرة ممكنة بدلا منها » (٢٨) وإذا كان الاحساس بالحرية والاضطلال الخلاق الذى يضر الشعور والإرادة ليس وهما ، إذن فإن حجج النزعة الحتمية لا يمكن أن

تكون قسرية . لقد انحصرت القضية بين نزعة قدرية تزعم في النهاية أن كل الأحداث بما في ذلك الأحداث العقلية ، هي أجزاء ضرورية في تيارها الحتمي العنيد . وإذا لم يكن هناك شيء اسمه ارادة حرة فان كل المتغيرات الانتهائية التي تسهم في الاحساس والادراك والارادة لابد وأن تقع كما وقعت ، وبالتالي فان مشاعر الاختيار والارادة وكذلك وصف البناء التحتي للشعور بأنه نشاط أساسه الاختيار أصلا أما أن تكون كلها خطأ أو تكون قد حدثت داخل إطار قبلي أكبر قائم خارج الخبرة البشرية ولا سبيل إلى معرفته بأي وسيلة يمكن التحقق من صدقها .

والملاحظ أن المخطط الذي رسمه جيمس لمنطق الحتمية يتعارض تماما مع الوصف الفائي للعقل الذي يربط دراسته . وإذا كان « مبادئ علم النفس » صحيحا فسوف يكون من المتعذر الدفاع عن الحتمية سيكولوجيا . وأكثر من هذا أن الأبعاد المنطقية للمشكلة ليست من النوع الذي يمكن البرهنة على حلها بصورة حاسمة ، أن النزعة الحتمية لا يمكن البرهنة عليها ، ونظرا لتعارضها مع « المسلمة الأخلاقية » للارادة الحرة فان المرء حر في أن يلتزم سبيل « الاختيار الإرادي ذلك لأن نزعة الشك ذكها إذا ما كانت منهجية تعتبر أيضا اختيارا إراديا » (٢٩) والغريب أن جيمس بعد أن عرض منطق الإرادة الحرة ترك القارئ حرا في أن يحسم الوضع بنفسه .

كشفت هذه الغزوة القصيرة في مجال الفلسفة — وقد كانت هناك غزوات أخرى كثيرة غيرها — كشفت عن مشكلة جيمس في كتابه « مبادئ » . فهو لم يستطع من ناحية الفوص إلى أعماق مشكلات المعنى دون أن يبعده هذا عن النهج العلمي السليم ، كذلك نجد من ناحية أخرى أن تطيله للعقل كأداة غائية قاده إلى ما وراء حدود علم النفس . وأثبت مذهبه في علم النفس أن غاية الفكر ليست مجرد البقاء والتكيف بل البقاء بشرط اشباع مختلف الحاجات العاطفية والأخلاقية والجمالية للمفكر . أي أن الفكر باختصار لا يعمل وفق أسلوب انعكاسي مجرد بل وفق أسلوب انتقالي أو أخلاقي . ورأى جيمس أن مسئوليته كعالم نفسي تقتضي وصف عملية التفكير ولكن هذه المهمة لا تفسر جوهر مضمون الفكر — وقد كانت لدى جيمس كائنات آراء كثيرة عن هذا الموضوع مما لا يمكن السكوت عنها لصالح العلم . لقد كان العمل الأخلاقي يحفره دائما ، وقد حفزه بعد صدور كتاب « مبادئ » إلى حسم كثير من القضايا الفلسفية التي تعرض لها في مذهبه عن علم النفس .

وينتهي صراع جيمس مع قيود العلم بأهم القضايا التي مستغلّ فكره فيما بعد : الحاجة إلى علم يفسح مجالا لخلل بحثه عن الصدق لسبب آخر

من المعرفة والخبرة والايمان والذاتية . وكان جيمس كمال نفسى يعرف جيدا الحدود التى سيعمل فى ظلها العلم عند محاولة تفسير ظاهرة متقلبة مثل العقل البشرى . ولهذا رأى ان أى مذهب فلسفى يكون جديرا باسمه حتى وان سلم أشد الاتجاهات التزاما بالوضعية والتجريبية انه فى نقطة ما يعالج عنصرا غيبيا غير ثابت . ان بالإمكان تطيل العقل البشرى ووظيفته تحليلا دقيقا ولكن لا يمكن أبدا احتواءه داخل أى مذهب صورى جامد .

وجدير بالذكر من ناحية أخرى ان تفسير جيمس للعقل كأداة غائية قدم الأساس العلمى الراسخ الذى كانت تحتاج اليه الفلسفة الحديثة لمرحلة ما بعد داروين . ولقد كان إيمانه الصادق بأن الكون مفتوح ويتسع للأفكار « الخيرة » لكى يختارها الإنسان بدلا من الأفكار « الشريرة » انما يحمل آثار أزمته النفسية . ووجد اكتشافه للإرادة الحرة فى أوائل سبعينات القرن التاسع عشر دعما وثابعا فى مذهبه فى علم النفس . وإذا كانت مناقشاته لموضوعات مثل التصور الذهنى او الإرادة فى كتاب « مبادئ » مناقشات مبتورة من وجهة نظر الاخلاق فان فلسفة البرجماتية التى قال بها جيمس ووصفه للكون على انه كون تملى وجد فى مناقشاته تلك الأساس العلمى الذى يرتكز ان عليه . وجدت فيهما أيضا فكرة التقدم - أو الارتقاء كمسا سماها بعد ذلك - سندا وتبريرا سيكولوجيا جديدا ومضمونا .

ج :

بدأ وليام جيمس كتابة المقالات الفلسفية فى أواخر سبعينات القرن التاسع عشر ، ولم يظهر أول كتاب له فى الفلسفة الا فى عام ١٨٩٧ وهو كتاب « ارادة الاعتقاد » (٢٠) وفى عام ١٩٠٧ أى قبل وفاته بثلاثة أعوام صدر كتابه « البرجماتية : اسم جديد لاساليب قديمة فى التفكير » وهو الكتاب الذى اقترن اسمه باسم فلسفته . ولكن على الرغم من صدور ثلاث مجموعات من مقالاته الفلسفية فى شكل كتب خلال حياة جيمس ، الا أنه لم يمتد به العمر ليرى فلسفته مكتملة . واقلقته هذه المسألة كثيرا وهو ما يفسر جزئيا انكبابه المحوم فى الأعوام الاخيرة على العمل . وكتب لآخيه هنرى عام ١٩٠٦ يقول له : « أخشى ان يختطفنى ملاك الموت قبل أن اتم رسالتى . انها لمأساة جمالية أن أشرع فى بناء معبر وأتوقف فى منتصف الطريق » (٣١) .

وصدرت أربعة مجموعات من كتاباته بعد وفاته ولازال معبر الفلسفة الذى بدأه جيمس لم يتم ذلك أنه لم يكتب الميتافيزيقا الذى رأى انها تمثل قمة عمله الفلسفى ، هذا على الرغم من أن بعض أجزاء من كتبه مثل « بعض

مشكلات الفلسفة « (١٩١١) و « مقالات عن التجريبية الراديكالية » (١٩١٢) تكشف صورة تفكيره فى السنوات الاخيرة من حياته . ونظرا لأن جيمس كان أساسا كاتب مقالات فإننا نراه ينتقل سريعا من مشكلة فلسفية الى أخرى . ولهذا نرى بناءه الفلسفى متناثرا فى كتاباته التى عمد الى أن تكون غير نسقية ولا تأخذ صورة مذهب متكامل . ولعل القارئ المرفه الحس يدرك طبيعة ما قاله رالف بارتون بيرى « التهافت الدائى الوامى » جنسـد وليم جيمس .

وكان مفهوم الارتقاء Meliorism أحد أجزاء بنائه المعمارى الفلسفى ، وتمثله فكرة وردت مختصرة فى خاتمة كتاب « البرجماتية » وكملاحق لحوار طويل عن التجدد الذى ختم به كتابه « بعض مشكلات الفلسفة » كما وردت كذلك فى صفحات عديدة فى مخطوط لم ينشر عنوانه « الايمان وحق الاعتقاد » ثم الحق بالمجموعة الاخيرة التى نشرها ابن جيمس (وكان المقصود اصلا أن تكون جزءا من المقدمة) . وإذا أخذنا فكرة الارتقاء وحدها نجد انها تمثل جانبا هاما من فكر جيمس . ولكن اذا جمعنا الأجزاء الأخرى من بنائه المعمارى نجد أن فكرة الارتقاء - على الرغم من صغر حجمها - تمثل جانبا حيويا إذ يساعد على تنظيم بقية البناء ومعرفة موضع كل جزء فيه وبالتالي تحدد طبيعة الشكل النهائى للبناء كله .

جاءت صياغة البرجماتية عند جيمس استجابة لمعضلة عاشتها الفلسفة الحديثة . ذلك أن الفلسفة منذ سنوات ديكارت تقسم العقل إلى البدن إلى مملكتين منفصلتين متميزتين وانقسم العالم الفلسفى بذلك إلى معسكرين متحاربين : وكانت النتيجة فى رأى جيمس أزمة فلسفية وتناحر فخرى . ذهب العقليون من ناحية الى أن الكون وجود موحد مكتمل ومكتف بذاته وله طابع محدد مقدما . ورأى المفكر العقلى - وكان فيسك مفكرا عقليا - أن الكون يقوم على مبادئ قبلية استمدت منها أجزاءه طبيعتها ومعناها . وهكذا كان الكون عند الفيلسوف العقلانى واحدا أو مطلقا ، ويجرى تحديد أجزائه التمايزة على أساس من الاستدلال وفق العلاقة بينها وبين المبدأ المطلق . وتبدأ عملية التفكير عند الفيلسوف العقلى بتصور ذهنى أساسى أو مبدأ عقلى أساسى ثم ينتقل بعدها الى النظر الى الأجزاء أو المبركات . وأطلق جيمس على هذا الضرب من التفكير أسماء متباينة : « النزعة العقلية الواهنة » أو النزعة العقلية أو المثالية أو الجبرية أو الواحدة أو النزعة المطلقة . وكانت كلها تمثل صدما فى الفلسفة الحديثة .

وكان يوجد على الجانب الآخر أسلوب مناقض تماما فى ادراك العالم . ذهب التجريبيون - أو أصحاب مذهب الكثرة أو الاختيار أو اللاديدون

أو الواقعيون - إلى أن الكون تراكم أو تكديس لاشياء يمكن معرفة كل منها
 صى حدة عن طريق الحواس . ويرى التجريبي أن طبيعة العالم هي الكثرة
 وليس واحدا وأنه قد يكون في حالة نمو أو تحول وصبرورة ، معنى هذا
 أن أى حدث يقع لا يتضمن وحدة مقدرة قبلا . وبينما حاول الفيلسوف
 العقلى تحديد شيء مفرد أو فكرة بذاتها وفق علاقته بمبدأ أول مطلق فأن
 الفيلسوف التجريبي - مثل شونس رايت - يبدأ بأسلوب استقرائى من
 الأجزاء إلى الكليات . وإذا كان الفيلسوف العقلى يعرف الواقع من المبدأ
 فإن الفيلسوف التجريبي يعرف المبدأ (أو يستقرئه) من الواقع .

إن الانقسام بين المنهج العقلى والمنهج التجريبي ، وهما الموقفان الرئيسيان
 من الحياة ، نشأ منذ زمن طويل ولكنه تزايد ووصل إلى نقطة حاسمة خلال
 السنوات التالية لكل من مل Mill وداروين . رأى العقليون - المثاليون ،
 والدينيون والتفاؤليون والمقائديون - أن العالم نظام مثلى ومكتمل ورأى
 التجريبيون - الماديون والشكاك والحسيون والتشاؤميون - أن العالم نظام
 مفتوح متعدد ، وأن المصادفة والتلقائية لهما وجود واقعى بل ربما هما المنصران
 الوحيدان . وبدأ الانقسام بين المسكرين يتسع بصورة مزعجة على نحو
 ما كشفت الخلاف بين فيسك وبين رايت . واعتقد جيمس عن يقين أن الفلسفة
 التى التزم بها الناس خلقت فارقا حقيقيا في نوع الحياة التى يحيونها ، رأى
 أن الانقسام بات خطيرا ويحد من اختيار الناس بالحيولة دون أى تواصل بين
 المسكرين : « وهذه هي معضلتك : حيث تجد الجانبين منفصلين عن بعضهما
 بلا أمل في الاتصال . تجد التجريبية مقترنة بالزعة اللا انسانية والكفر
 بالأديان ، أو تجد الفلسفة العقلية والتى يمكن أن تسمى نفسها بحق فلسفة
 دينية ، ولكن يظل كل هذا بعيدا عن أى علاقة محددة بالوقائع المدونة
 وبالأفراح أو الأتراح المشخصة » (٣٢) .

والذى دفع بالأزمة إلى هذا القدر من الحدة هو الشعور السائد لدى
 أصحاب كل مدرسة بالتفرد دون سواء . ورأى جيمس أن العقليين والتجريبيين
 ركزوا بصورة تمسكية على جوانب مختلفة من الخبرة الكلية للإنسان ثم اعتبروها
 المنبع الوحيد للصدق والمعرفة الفلسفية . ونظرا لاختلاف معايير الانتقاء
 بينهما فقد تزايد الانقسام بين نظرة كل من العقليين والتجريبيين حتى بدا وكأنه
 أمر مقنن ووصف جيمس الموقف بقوله : « نشأت الورطة الراهنة في الفلسفة
 لأن أيا من الجانبين عاجز عن التسليم مع الاتساق مع نفسه ، بشروط الجانب
 الآخر وذلك باختضاع القضايا الفلسفية الأساسية لاختبارات حاسمة وذات
 دلالة . ويسمى كل جانب داخل المبررات الإستمولوجية لميتافيزيقاه ، وكانت
 النتيجة استقطابا في الفلسفة يهدد بوقف التقدم الفكرى للإنسان .
 ويرجع الجانب الأكبر من هذه الورطة إلى أن كلا من الاتجاهين الفلسفيين ،

إذا ما ذهبنا به الى نهاية مقدماته المنطقية، يكاد ينفي الاختيار الأخلاقي وبالتالي ينفي الأخلاق الحقة (٣٣) . لقد انتفت الأخلاق وأصبحت باطلا على يد المذهب العقلي الذي يوحد بين كل الأشياء بمنهجه الحتمي ويخضعها لنظرة واجسدية وقوانين كونية ضرورية ومبادئ أولية ، كما انتفت كذلك على يد المذهب التجريبي بتمزيقه « المقيم » لكل أجزاء الخبرة وتحويلها الى كيانات ذرية منفصلة . ويؤمن العقليون بأن مسار الكون محدد مقدما ولهذا انتفى الاختيار الحقيقي او البدائل بالنسبة للقضايا الأخلاقية ، هذا بينما انكر التجريبيون أن الخبرة بامتدادها تنطوي على عناصر يمكن معرفتها ويمكن أن نبني عليها نسقا من الانتظام الأخلاقي القابل للتطبيق . ونظرا لأن جيمس كان يؤمن بأن الشعور بالنظام الأخلاقي هو أحد الحاجات الانسانية العميقة فقد وجد أن هذا موقف لا يحتل . ولهذا كان مذهبه البرجماتي فلسفة تستهدف بحث احساس الانسان بواقعية الاختيار الأخلاقي والأخلاق .

لم تحاول البرجماتية التوفيق بين النزعتين العقلية والتجريبية على أساس ميتافيزيقي بقدر ما حاولت نقل أرض الحوار وأساسه بحيث توفر بديلا للمآزق المفروضة عليهما . وشخص جيمس الصراع في جوهره بأنه « صدام بين مزاجين » أكثر منه صدام بين حقيقتين فلسفيتين كل منهما تنفي الأخرى . وقدم جيمس تعريفا فضفاضاً وغير تكنيكي للفلسفة « أسلوبنا الفردي في الرؤية والاحساس بالدقة الكلية والضغط الكلي للكون » . وساق حججه انطلاقاً من هذا التعريف وقال : من الطبيعي بالنسبة لبشر يختلف تكوينهم الفكري والوجداني أن يختلف أسلوبهم في الاحساس « بالدقة والضغط » (٣٤) أن طبيعة التكوين المميز لكل من العقليين والتجريبيين قادهم الى السير في اتجاهين متعارضين . ولكن لا يلزم عن هذا أن الحقيقة ملك أحد المعسكرين دون الآخر . وان ما نحن بحاجة اليه هو فلسفة تعرف الخبرة تعريفا واسما بحيث يتضمن الاحساس بالواقع نومي المراج . ومن المسلم به أننا ما ان نصل الى هذا التعريف اللازم للخبرة حتى يختفي الانقسام وتصبح الفلسفة مهية لحل مشكلات البشر وتصلح حياتهم . وتحقيقا لهذا الغرض صاغ جيمس الخطوط العامة للفلسفة التي قدر لها أن تكون الاتجاه السائد في فكر الليبراليين الأمريكيين طوال النصف الأول من القرن العشرين وحدثت نظرتهم الى فكرة التقسم .

ولكي يبرهن جيمس على قصور مزاعم المذهب العقلي ركز ، مثلما فعل في كتاب « مبادئ » على الصعوبات التي تنطوي عليها الحتمية . وقرر أن ليس بالامكان البرهنة الحاسمة على النزعة الحتمية او نزعة حرية الإرادة والاختيار ولكن بالامكان تفسير الدلالات الضمنية للاعتقاد في كلا النظريتين وتعارضهما مع احساس المرء « بدفع وضغط » الكون . أو فاعا ما كان المرء مؤمنا بالنزعة الحتمية فإن عليه أن يقبل :

أن تلك الأجزاء من الكون الموجودة مسبقاً تحدد بصورة مطلقة وضع ومصير الأجزاء الأخرى مستقبلاً . وأن المستقبل لا ينطوي على أى امكانات مبهمة فى رحنه . وأن الجزء الذى نسميه حاضراً مكمل ومتسق مع بناء كل واحد . ومن المستحيل بالتالى وقوع مستقبل غير ذلك المستقبل المحدد مقدماً . فالكل فى كل جزء من أجزائه ، ويلتحم مع الباقي فى وحدة مطلقة ويشكل كتلة صماء لا تتضمن أى امكانية للتغير » (٣٥) .

إن المنهج العقلى يفترض « كونا مصمتاً » واحدياً كل تغيير فيه وهم منطقي .

علاوة على هذا فإن المؤمن بالنزعة الحتمية عليه أن يسلم بأن المقولات الوحيدة من الواقع هما الضرورة والاستحالة : فالأشياء الموجودة والتي كانت موجودة هي وحدها الممكنة . كذلك فإن احساس المرء بأن هناك امكانية لحبوث بدائل لما وقع فى العالم - بما فى ذلك مشاعر المرء وأفكاره وأفعاله - ليس سوى وهم أيضاً . أن ما وقع هو الشيء الوحيد الذى كان بالإمكان أن يقسح دون سواه ، فلا مكان للمصادفة أو الاختيار . أو إمكان اختلاف الأشياء عما كانت عليه فى عالم المؤمن بالنزعة الحتمية . « تنكر النزعة الحتمية ما تصصف به ارادات المستقبل من غموض ذلك لأنها تؤكد أن ليس هناك شيء غامض فى المستقبل » (٣٦) .

ترتب على هذا النوع من الاعتقاد شيوع حالة من الفتور والتشاؤم . وعلى الرغم من أن المرء قد يشعر بالأسى والحزن ازاء جريمة بشعة الا أن مثل هذه المشاعر ليس لها معنى فى عالم واحدى نظراً لأن الجريمة لا بد بالضرورة وأن تكون جزءاً من مسار اكبر للأشياء . وعلى الرغم من أن مشاعر الأسى أو الغضب أو الزيف تضغط على الناس بحكم طبيعتهم ، على نحو ما يحدث عند ادراك بعض مظاهر الشر فى الحياة ، الا أن واجب المؤمن بالنزعة الحتمية أن يوفق بين هذه المشاعر وبين معارفه التى تعلم بأن لا بديل آخر . وبالتالى فإن ما هو كائن وما ينبئ أن يكون هما نفس الشيء فى عالم الحتمية فالاحكام الأخلاقية القائمة على بدائل كان بالإمكان أن تصبح واقعية . لمتطلبات حتمية ليس لها معنى ، لأنه لا توجد متطلبات متباينة فى هذا العالم .

إن تحليل جيمس لمنطق النزعة الحتمية فى ضوء خلفية الوصف الفائى لوظيفة العقل فى كتاب « مبادئ » مهد الطريق لحجج البرجماتية التى كانت السند لتفنيد الحجة الرئيسية للمنهج العقلى عن الوحدة والوحادية . وتجلت قوة حجج جيمس عندما استهدفت فلسفة سبنسر التى ذهبت منجذب فيسك على أن التاريخ سلسلة من النتائج العلية الجامعة تكفل ما اصطلاح التطوريون

على تسميته باسم « التقدم » وينكر هذا النوع من الفلسفة العقلية أى مبادرة ذات أهمية للفرد فى التاريخ وأن تظاهرات بتقديم انطولوجيا تحمل مظهر التفاؤل . ولكن مذهب التطور عند سبنسر على الرغم مما يحمله من أمل سطحي إلا أنه لم يستطع إخفاء طبيعته القدرية الحقيقية ، ولهذا لم يسع جيمس إلا أن ينظر إليه نظرة ازدراء . وطبيعى أن كل مذاهب الفكر المشابهة لفكر فيسك إنما تماثل المعتقدات الميتافيزيقية فى عمقها ولا تجد لها منندا فى أى تحليل لاحداث التغير الاجتماعى . إنها تمثل « مزاجاً تأملياً وموقفاً عاطفياً »

قديم قدم العالم مزاج المذهب الحلولى القدرى بما فيه من حدس عن الواحد والكل الذى كان ويكون وسيكون » (٣٧) وسخر جيمس من الغايات المفترضة للتقدم القائم على النزعة الحتمية . « ان السماء المتشعة برؤاء أبيض العازقة على القيامة فى مدارس الأحد عندنا والفردوس الذى يصوره لنا كتاب سبنسر « معطيات الأخلاق » على أنها قمة التقدم ، إنما هما سواء فى هذا المجال » (٣٨) . وبني جيمس رفضه للنزعة الحتمية على أساس إيمانه بأن الخبرة هى الفيض الدائم لامكانيات واقعية وبديلة وميسورة للارادة البشرية . ونظراً لأن الكون الحتمى المصمت الذى تقول به النزعة العقلية ينفى مثل هلم البدائل فقد أحس جيمس بأن لديه ما يبرر فى أن يضع ثقته فى شئ آخر .

الشيء الآخر من الأزمة هو نزعة الشك التى يتضمنها المذهب التجريبي والميل الى تشييت عناصر الخبرة وتحويلها الى جزئيات منفصلة . ورأى جيمس أن هذا الشك يتطلب حجة أكثر قوة واقتناعاً . وتضمنت البرجماتية وما اسماء جيمس « التجريبية الراديكالية » محاولات جادة لرد النزعة النظرية فى التجريبية واصلاحها دون الوقوع فى واحدة المذهب العقل . وكانت مهمة صعبة لأنها تستلزم التسليم بمفهوم التجريبيين القائل بأن العالم كثرة على نحو ما تدركه الخبرة وليس واحداً ، مع رفض ما يؤدى اليه هذا المفهوم من تحليل وانفصال .

ذهب جيمس الى أن التجريبية باعدت بين كل الأشياء التى تدركها الخبرة وحولتها الى كيانات منفصلة ، وقسمت عالمنا مكوناً من أجزاء يمكن ادراك كل منها على حدة ولا سبيل الى تبين ما بينها من علاقات وروابط . وكانت النتيجة أننا أصبحنا ازاء عالم ليس به نظام قائم على روابط خارجية واقعية . ولهذا فإن مفكراً تجريبياً مثل شونس رايت على سبيل المثال نفى الايمان والذاتية والأخلاق التقدمية من أجل ضمان حياد صارم من جانب المشاهد . وكانت تجريبية رايت تجريبية عنمية حتى أن جيمس اتهم صديقه بانكار واقعية الكون من أجل ما سماه اللاكون ^{nulliverse} الذى ينتفى به الاتصال والامتداد أو الأرض الظاهرية المشتركة (٣٩) .

ونظراً لعدم توفر الدليل الذى يثبت مثل هذا الاتصال ذهب رايت الى

أن على المرء أن يستمسك بالاعتقاد ويرفض التأمل في العلة والمعلول أو الإبعاد الأخلاقية لظواهر بعينها . وارتكز رفضه للفائية على أساس رفضه للتناقض مع البراهين المشاهدة . وذهب رايت الى أننا ندرك الأشياء بمعزل عن الظروف المسبقة أو التأملات القبلية . وقال كما أشار الى ذلك جيمس ، « ان النظام الوحيد الذى له وجود موضوعى هو النظام الأولى حيث تعمل العناصر وتتفاعل ، ويلتزم كل منها بقانونه الخاص بينما يطفو « الشيء » دون أن يؤثر على عوامله التى تغفله » (٤٠) .

ان مفهوم رايت عن التجريبية يتطلب تجردا أوليميا تعجز عنه البشرية . وعلاوة على هذا أشار جيمس الى أن العزم على عدم إصدار أحكام أخلاقية له من الواقعية ما للعزم على إصدارها . ان إصدار قرارات في المسائل الأخلاقية أمر مفروض دائما على البشر ، والفشل في اتخاذ هذه القرارات لا ينفي ضرورتها ومن المسلم به ان الأخلاق أو ممارسة الاختيار هي جزء عضوى من الخبرة البشرية والارادة ولا سبيل الى ابطال مفعولها . ورأى جيمس أن الأخلاق قائمة بطبيعتها داخل الوعي الانسانى ، وانها تنشأ حيثما يقوم العقل بالاختيار بين بدائل ظاهرة وحيثما تعزم الارادة على العمل . ونظرا لان القيم الأخلاقية تنشأ فقط فى الوعي الانسانى فقد كان الفرد الخلاق هو المحور الاخلاقى للكون ، وكانت الأخلاق جزءا من كل عملية تميز يقوم بها . تمييز يقوم بها .

والكلمة ذات الدلالة هنا هي كلمة «خلاق» ذلك لأن جيمس أكد أن المرء يمتلك هذه القدرة التى تمكنه من أن يضيف أشياء جديدة تماما الى الكون ، أشياء لم يكن وجودها متوقعا قبل أن يخلقها عقل المرء وادارته وسلوكه . وحيث أن نظرية جيمس الى العالم تقضى بأن المصادفة والاحتمال حقيقتين واقعتين إذا فالمرء حر فى أن يخلق أشياء جديدة (أفكارا أو موضوعات) وبالتالي حر فى أن يغير المستقبل . ونظرة رايت لا تنفى فقط هذه الامكانية بل تعمل بحماس ضدها : « نزعة الشك فى المسائل الأخلاقية هي حليف نشط للاخلاقية . ان من ليس مع فهو ضد . وليس فى الكون حياد بالنسبة لهذه الأمور » (٤١) .

إذا لم يكن لدى مفكر ما سند فى المجهول ولا مطالب حيوية لكى يحيا أو ينزوى وفق ما يتضمنه العالم الخفى فإن الحياد الفلسفى ورفض الاعتقاد فى هذا السبيل أو ذاك سوف يكون أحكم دليل له ولكن الحياد لسوء الحظ ليس صعبا باطنيا فحسب بل لا يمكن تحقيقه خارجيا أيضا حيث تعتبر علاقتنا بالبدل أمرا عمليا وحيويا ويعتبر الحياد المتسقى فى كل هذه الحالات أمرا لا يمكن تحقيقه (٤٢) .

ولقد استطاع رايت أن يستبعد الفاتية من البحث لأنه أدرك فقط وبصورة قاصرة الطبيعة الهادفة للفكر ، وأدى إصراره على حياد المشاهد عند التعرض للمسائل الأخلاقية الى نوع من اللاأدوية أو عمية فكرية تعنى فقط ، مثلما فعل العقليون ، بجانب جزئى من جماع الخبرة البشرية ، ونظرا لأن الإنسان هو قمة ما فى الكون، والمواضع الأخلاقية جزء من بنية خبرته، اذ يلزم عن هذا أن الكون كما يدركه الإنسان فى خبرته هو كون أخلاقى بمعنى ما . وحين قال رايت أن العلم الحديث دعم فقط الحياد الأخلاقى فإنه قد تجاوز حقيقة أن الأوامر الأخلاقية لها دورها وأثرها بالنسبة لكل البشر فى العالم وأنهما لذلك تمثل جزءا من الواقع الخارجى الذى يجبرنا على أن نعترف به ويتطلب منا دائما تقييمه .

وهكذا فبينما اتفق جيمس مع رايت على أن فلسفة سينسر من التقدم المقدر مسبقا كانت تأملا نظريا غير علمى وأن الكون لا يقدم شاهدا أو دليلا على حركة مفردة تسيير وفق خط واحد أخلاقى أو غير أخلاقى ، إلا أنه لم يتفق مع رايت بالنسبة لنزعة الحياد التجريبية اللاأدوية . لقد أغفلت نظرية رايت إمكانية أن الاعتقاد فى الأخلاق يساعد على خلق واقعيتها (٤٢) . ورأى جيمس أن حياد الفكر التجريبى بالنسبة للمسائل الأخلاقية أساسه الجهل بالأسلوب الذى تساعد به الاداة على تقرير وحسم واقعية الأخلاقى . وكما قال فى مقاله « النشاط الإنكاسى ونزعة التالى » مرددا نفس الاستمارة المجازية التى استخدمها فى كتابه « مبادئ » يقول « ان نطلب من مصالح الإنسان الذاتية أن تظل سلبية الى أن تتكشف الحقيقة تلقائيا من البيئة ، فاننا نكون كمن يطلب من أزميل النحات أن يظل سلبيا الى أن يتكشف التمثال تلقائيا من الحجر » (٤٤) ان محور « ارادة الاعتقاد » هو ان الاعتقاد فى إمكانية ما مستقبلا قد يساعد على أن تصبح هذه الإمكانيات واقعا وحقيقة .

وذهب جيمس الى أن نزعة حرية الاداة « العلمية » التى قال بها رايت هى نزعة تحكمية وظلمة مثل نزعة فيسك الحتمية . ولهذا كان اعتراضه واحدا بالنسبة للآخرين : فكلاهما أنكر وجود اختيارات أخلاقية ذات معنى يمكن للأفراد أن يعرفوها من خلال خبرتهم ويعملون وفقا لها فى المستقبل ، وأنكر كل منهما على المرء حريته الأخلاقية الضرورية لتحقيق التقدم . ولهذا قدم جيمس البرجماتية كحل وسط بين الفكر الواقعى الجامد وبين الفكر المثالى الواهن أو بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية وبنى جيمس هذا على أساس مفهومه عن الخبرة الذى يستهدف تكييف المرء من أن يعمل بإيجابية ومسئولية فى ضوء المثل العليا الأخلاقية والأغراض المألوبة تحقيقها . وأكد جيمس أيضا أن هناك دائما اختيارا آخر . وكان هدفه من هذا كله الإفلات من شقى الأزمة ويجعل التقدم واقعا وحقيقة .

وقد أوجز التعريف البرجماتي لمعنى الخبرة كل اكتشافات كتاب « مبادئ علم النفس » بدأ التعريف على المستوى الفسيولوجي والسيكولوجي الأساسي : تداخل الفرد مع بيئته . تبدأ الخبرة إحساسا دافقا بالامتداد الشخصي متضمنا الموضوعات الخارجية وعلاقتها ببعضها البعض ، وانتقال علاقتها الى مفكر أو مختبر دينامي وهادف . وتولدت عن هذا التفاعل المتدفق حالة من الشعور أو إحساس بالامتداد أو الاتصال والحركة بين معطيات الخبرة . ولم تبق هذه المعطيات في حالتها العشوائية بل انها في حالة تحولها الى جزء من الشعور . أخذت تكوينا هادفا أو غائيا . خلاصة القول انها أصبحت أفكارا أو تصورات ذهنية وأنماطا من المدركات الحسية التي انتظمت على نحو يسمح للمرء بأن يستجيب بصورة مرضية مع بيئته ، وأن يخطط أسلوب تعديلها تحقيقا لهذا الإرضاء . وتتضمن طبيعة الفكر ذاتها والشعور قدرة المفكر ليس فقط على البقاء في موقف خبري مركب بل على البقاء وفقا لشروطه هو . معنى هذا أن الشعور والفكر يتضمنان موقفا عقليا نشطا وهادفا واختياريا تجاه المستقبل . وتقيد هذه النظرة أن الخبرة ذاتها تقدنية وتنطوي على كل من امكانية الاستجابة على البيئة بأساليب جديدة ومعيار تقييم مدى فعالية هذه الاستجابة عند تحققها .

واضح أن تعريف جيمس للخبرة تعريفا واسعا بحيث يمكن أن يقبله كل من العقليين والتجريبيين . ولكنه ابتعد عن الطرفين النقيضين بأن جعل الخبرة، المصدر الوحيد للتعرف وبأن قال ان الخبرة مفتوحة ومستمرة بحيث تتيج للناس فرصة للاختيار الفعال عند رسم مستقبل لمشيئتهم . ويتضمن الفكر ذاته ، أو عملية تكوين التطورات الذهنية ، اختيار أنماط سلوك المستقبل ورفض البدائل ، ولكن ليس هناك أى شيء حتمى أو ضرورى بالنسبة للاختيار على نحو ما يقتضيه منطق المذهب العقلى . ولا ريب فى أن النظرة البرجمانية الى الخبرة لا يمكنها أن تتفق بدقة الا مع العالم التعددى غير الحتمى الذى تقول به النزعة التجريبية ولهذا نجد البرجمانية تميل بقوة الى المذهب التجريبي .

ولكن مذهب الكثرة البرجماتي عند جيمس له أيضا منطقه . وإذا كان قد أنكر النزعة القدرية الجبرية فى الكون المصمت عند المذهب العقلى فانه قد أوضح أن الكون ينطوى على قدر كاف من الاتصال الذى يسمح للفكر والسلوك البشريين أن يسيرا بفعلية من موضوع الى آخر ومن نقطة زمنية الى أخرى . وإذا كانت الأخلاق لا يمكن أن تكون واقعية الا فى عالم يتضمن المصادفة والاختيار ، فانها بالمثل لا يمكن أن تكون واقعية الا فى عالم يتضمن قدرا أو نوعا من الاتصال فى الخبرة . وبينما قبل جيمس الكثرة الخارجية للنزعة التجريبية فقد كان لزاما عليه أن يبين أن عالم رأيت - العالم العدمي المجرد أخلاقيا - لم قاصر ازاء متطلبات أكبر يقتضيها الواقع موضوع الخبرة .

وطبيعى أن السبب فى أن عالم رايت بنا علما « مجردا بصورة غريبة » هو أنه فصل بصورة جامدة الجانب الذاتى عن الجانب الموضوعى للخبرة الأمر الذى رآه جيمس مستحيلا سيكولوجيا : إذ من المستحيل تماما فصل المركاته الحسية عن التصورات الذهنية ولهذا كان أسلوبه فى تطويع النزعة التجريبية ، والذى يشكل أحد المهام الرئيسية فى ميتافيزيقاه التى لم تكتبل ، هو القول بأن المفهوم التجريبي عن الخبرة ليس راديكاليا بصورة كافية ، بمعنى أنه اخفق فى الاعتراف بأن العلاقات القائمة بين موضوعات الإدراك هى جزء واقعى من الخبرة مثل الموضوعات ذاتها . والملاحظ أن التجريبيين من أمثال رايت ، شأنهم شأن علماء النفس الترابطين ، لم يولوا هذه الحقيقة اهتماما كافيا ولم يدركوا بوضوح أن الخبرة لا يمكن أن تكون غير متصلة ، وأن الموضوعات التى تتضمنها كاملة عضويا فى الشعور الذى أدركها مثل كل علاقاتها الخارجية . وكان كل هذا متضمنا فى الطابع الانتقائى الهادف للشعور ذاته . ولهذا قبلت التجريبية الراديكالية ، وهو المصطلح الجديد الذى صاغه جيمس للتعديل البرجماتى الذى أدخله على التجريبية ، صورة لعالم قوامه الخبرة الغامضة ، عالم تمثل فيه الخبرة المادة الأساسية والأولية للواقع .

وهكذا فبينما أفضت الحتمية إلى التشاؤمية وأفضت التجريبية إلى الكفر والمدمية الأخلاقية ، فإن مذهب الكثرة البرجماتى كان يعنى أن هناك مبررا حقيقيا للتفائل . لقد تصور مذهب الكثرة عند جيمس العالم كشيء مرى لم يكتبل وقد يجد الإنسان فى اختياراته وأغراضه ما يساعده على خلق ظروفه المصير البشرى . ويرى المؤمن بمذهب الكثرة « أن النظرة البسيطة غير المقتدة إلى الأشياء » هى الإدراك الصادق للواقع ، ولهذا فإن عالم البرجماتية على الرغم من مزاعم المذهب الحتمى ، عالم منفتح على نحو يتيح للمرء قدرا من النفوذ على المستقبل . ويرى البرجماتى أن الاحساس بواقعية الاختيار ، وإن امتنع على أى مخطط نهائى للبرهان ، قدم حبة الإرادة التى أصبحت واقعية عنده وضعها موضع التنفيذ . وليس لدى البرجماتية ضمان بأشباع كل غرض الإنسانى . وقد يكون فى هذا منزلق إلى منطق الحتمية - ولكنها تؤمن أن مستقبلا أكثر ارضاء يعتبر أمرا ممكنا ذلك لأن بإمكان كل أمرء أن يختار العمل وفق صالحه . وبعد أن تجنب جيمس القيود الشائعة التى يفرضها المذهب العقل ، والتسبب وعدم الاتصال اللذان يفرضهما للمذهب التجريبي. أقر المذهب التمددى الذى يتفق ما فيه من انفتاح وتماسك مع تعريفه لعنى الخبرة والفكر .

إن البرجماتية وقد صيغت علما بهدف تجنب « الأزمة الراهنة فى الفلسفة » جعلت إرادة الاعتقاد عند الإنسان فى مستقبل أفضل هى مثلهما الفلسفى الأعلى . لقد تساءلت البرجماتية ببساطة ما هى النتائج المترتبة على الاعتقاد فى صدق هذه الفكرة أو تلك . فلم يجد الصديق خاصية أصيلة فى « مذهب » - فلسفة التقدم)

عدد من الأفكار الصحيحة بل هو علاقة فكرة ما بنتائجها عند وضعها موضع التنفيذ . والأفكار الصادقة هي الأفكار التي تحقق النتائج الملائمة - الملائمة لغرض الفكر - وهناك علاقة ثابتة بين الأفكار الصادقة وبين المستقبل ونتائج الاعتقاد في صدق مفهوم ما بحيث يبرز للمرء العمل على تنفيذه وليس هناك صديق نهائي أو مكتمل أو ثابت نظرا لأن الخبرة ، وهي الحكم النهائي ، في حالة فيض دائم . العملية التي يتبنى عليها حكمنا بصدق مفهوم ما - شأنها ، شأن الخبرة ذاتها - تعتبر عملية تقديمية : « الصدق حدث يعرض للفكرة ، أن صدقها في الواقع حدث عارض ، أو عملية : عملية تحققها ... العلاقات والتثقلات (التي تقود من فكرة إلى الحقيقة الواقعية) تبدو لنا من نقطة إلى نقطة كثرة تقدمي متسق ومرص » (٤٥) .

ونظرا لأن الغرض والارادة البشرية ، من وجهة نظر علم النفس عند جيمس ، لهما هذا الدور الغالب في بناء الأفكار ، فإن ضوابط المعايير البرجماتية لتحقيقها ينطوي على معايير كثيرة تفوق التخطيط الاستمولوني البسيط في تقييم ضوابط فكرة ما . تقول البرجماتية انه في عالم الكثرة حيث الجدة حقيقة واقعة والارادة خلاقه حقا ، فإن التاريخ كما هو في خبرة الناس ، هو تاريخ ارادي بطبيعته وحين قال جيمس أن الحكم على قيمة فكرة ما يكون في ضوء فعاليتها « لحملنا بنجاح من جزء من أجزاء الخبرة إلى أي جزء آخر ، وربط الأشياء رباطا مرضيا ، والعمل بأمان مع تبسيط واقتصاد الجهد » فإنه حين قال هذا أوضح كيف أن البرجماتية تنبئ على نوع خاص من فلسفة التاريخ (٤٦) ، حقا أن جيمس لم يصغ هذه الفلسفة صياغة تفصيلية مسبهة ولكنه أشار في كتاباته الأخيرة إلى طبيعة المتطلبات التاريخية للبرجماتية . وهنا شرع في صياغة الخطوط العامة لنظريته الارتقائية .

ينكر منهج الكثرة البرجماتي أن التاريخ « كان وحدة واحدة مستبينة من الواقع » بل قال على العكس من هذا أن وقائع التاريخ تبدو سباحة في بحر أوسع من الممكنات التي تم اختيارها من بينها (٤٧) وتقضى النظرة التعددية إلى التاريخ أن وجود طائفة من الأوضاع السائلة لا يعنى أن طائفة واحدة فقط من الأوضاع التالية لها هي التي ستقع دون سواها . ويرى صانح منهج الكثرة أن مفهوم الممكن له نفس قدر الواقعية التي لحقائق الوجود وفكرة المستحيل . ويعنى منهج الكثرة عند جيمس أن « بعض ظروف خلاص العالم موجودة بالفعل » وأن أحد هذه الظروف هو واقعية الاختيار الانساني بالإضافة إلى الحافز الفطري عند الانسان إلى تحسين أوضاعه الأخلاقية (٤٨) ويفيد منهج الكثرة أن هناك فرصة لحدوث عالم أفضل بجهود الانسان أي « فرصة أن يكون المستقبل في ضوء الأخلاق غير الماضي وأفضل منه » .

لقد سارت أهواء جيمس منذ شبابه في هذا الاتجاه . ذلك أن أزمته

المطافية في أوائل سبعينات القرن الماضي نشأت جزئيا على الأقل نتيجة حالة الاكتئاب ورهاب الاحتجاز (الخوف من الأماكن المغلقة) وهي الحالة التي ابتليته حين تصور أنه يعيش في عالم تحكمه الحتمية والشر واقع حقيقة لا مفر منها . وتصور آنذاك أن دواءه يتمثل في أن يمارس اراديا ه فريدته و قدرته الخلاقة ، ولم تكد تنفض سنوات قليلة أتي في عام ١٨٨٠ حتى كان يحض آراء منبسر التي يقول فيها ان ه الانسان العظيم ه في التاريخ لا يمكن تفسيره إلا في ضوء مجموعة من ه الظروف المتراكمة ه مسبقا والتي تحدث وفق قانون طبيعي . واستهدف جيمس من ه الظروف المتراكمة ه مسبقا والتي تحدث وفق قانون سار على شاكلته من التطورين أخفقوا في رؤية ان عظام الناس من أمثال ه التفانيات التلقائية ه عند داروين يتمتعون بعبقرية قادرة على تعديل البيئة بالماليب ه أصيلة تماما ه وغير متوقعة (٥٠) وإذا كان المجتمع يمثل طرفا محدد الا أنه لا يستطيع أن يحدد ويحسم ما يمكن أن يفعله الرجل العظيم والآثار المترتبة على أفعاله في التاريخ ه وتمثل النزعة الارتقائية البرجماتية افاضة وتوسعا في هذه الآراء المبكرة .

ان النزعة الارتقائية هي القرين التاريخي أو الافاضة التاريخية للبرجماتية . ومنهيب الكثرة وإرادة الاعتقاد ه وهي مثل البرجماتية تمثل طريقا وسطا بين حتمية المذهب العقلي وحيادية المذهب التجريبي ه وهي أيضا مثل مذهب الكثرة تؤمن بإمكانية حدوث اتجاهات تاريخية وإمكانات جديدة مستقبلا ه وهي ثالثا مثل إرادة الاعتقاد اذ ترى أن التحسن . المتمثل في هذه الإمكانيات مبني على الإيمان الذي يضعه الناس في مثلهم العليا الأخلاقية ه وتقضي النزعة الارتقائية بأن ه خلاص العالم ومن بتنشيط كل أجزائه المختلفة ونحن من بينها ه (٥١) وتسلم كما قال جيمس في استهلاله لكتاب ه بعض مشكلات الفلسفة ه بأن ه تقدم المجتمع يحدث نتيجة أن الافراد يتغيرون ويتباعدون عن المعدل البشري في كل الاتجاهات ه وأن التغير نتاج مجموع مؤثراتهم وأمثلتهم ومبادراتهم (٥٢) .

وتقضي النظرة التاريخية عند جيمس بأن الناس يقفون أو يسبحون في بحر واسع من الإمكانيات والاختيارات ، أما كيف وإلى أين يوجهون أنفسهم فهذا مرده اليهم الى حد كبير ه ونظرا لأن لدى الناس القدرة على التأثير على مسار التاريخ فان عبء التغير الكيفي أو التقدم يقع على عاتقهم ه من المحتم أن نبين التيار الدافق ه والسؤال الهام هو : هل هذا التيار بما تتضمنه من اضافات ترتفع أم تنخفض قيمته ؟ اننا خلاقون في مجال المعرفة وكذلك في حياتنا النشطة ه ونحن نضيف جزءا من الطبقة الى كل من الموضوع والمحمول ه ان العالم يقف طيما حقا ينتظر أن يخلق من أيدينا للمسات الأخيرة ه (٥٣) .

وإذا كانت الارتقائية هدف موقفاً وسطاً بين التشاؤمية الزائفة للتقدم
الضروى وبين القم وفقدان الأصل دون ضرورة لعملية المنصب التجريبي
المتطرف ، فإن النزعة الارتقائية تؤمن بأن التقدم نحو أهداف مختارة ، نحو ما
آمن به الناس وعقدوا الآمال على أن يكون ممكناً أخلاقياً إنما هو « اختيارى »
صالح . « ولا تصالح الارتقائية الخلاص باعتباره ضرورياً ولا مستحيلاً وإنما
باعتباره إمكانية تصبح أكثر فأكثر احتمالاً كلما تزايدت أكثر فأكثر الظروف
الفعلية للخلاص . ومن الواضح أن لا بد وأن تنزع البرجماتية نحو
الارتقائية ... (انفعالنا) تخلق خلاص العالم » (٥٤) وكانت الارتقائية
هى المعالجة المباشرة لتلك الأجزاء من الواقع التى لم تكتمل أصلاً ويمكن
صوغها . وتقضى بأن « العمل لا يزال يأتى فعله فى العملية العالمية » ، وأن
« طبيعة نتائج العالم وعن جزئياً بافعالنا » (٥٥) ويرى صاحب النزعة الارتقائية
أن الإيمان بمستقبل أفضل هو « أحد الحقوق الفطرية الأصلية » للعقل
البشرى « وأما إذا بذلنا أقصى جهدنا وبذلنا القوى الأخرى أقصى جهدها
فإن العالم سوف يبلغ الكمال » (٥٦) .

وينطوى مفهوم جيمس الارتقائى عن التقدم على عنصر من المخاطرة
المستمرة . فالتقدم غير يقينى وعارض ، وهو فى جوهره مسألة إرادة وإرادة
خيرة حيث يحسم الأفراد أمرهم ويعزمون على العمل بشجاعة لصالح معتقداتهم
الأخلاقية . وهكذا يصبح « كمال » العالم غير مضمون ، ولكن يمكن أن يتحقق
فعلاً إذا ما تيسرت للناس القوة للتأثير على اتجاه التغيير . « انفساً قادرون
ونستطيع أن نتقز وكلاً فاعميناً بميدان من الأرض الى - أو نحو - عالم نثق أن
أجزاء أخرى من هذا العالم تتفق مع قفزتنا وترتضيها - وعندها هى الطريقة
الوحيدة التى يمكن من خلالها خلق عالم كامل من النمط التصدى » (٥٧) أن
المفكر البرجماتي والارتقائي الأصل « يريد الحياة على مشروع يثق فيه وأن
كان غير مضمون الامكانيات ، يريد أن يدفع نفسه ثمناً إذا اقتضى الأمر من
أجل تحقق المثل العليا التى ارتضاها » (٥٨) وتنطوى النزعة الارتقائية على
قدر من المشقة ذلك لأنها تتطلب من الناس أن يعملوا دون ضمانات . ولقد
استساغ جيمس شخصياً هذه المخاطرة التى رأى أنها هى التى تكسب الحياة
معناها ومذاقها :

تمثل قيمة الحياة البشرية بالنسبة لأفراض سارة ومسلم بها جها
فى تحقق الزواج بين أبوين مختلفين ، كل منهما عقيم وحده وليقبل
الاستشرقون والمتشائمون ما يريدون فإن أعقق دلالة للحياة تتمثل فى خاصية
التقدم التى تميزها ، أو ذلك الاتحاد الغريب بين الواقع وبين المثل الأعلى.
للبعدة التى تستمر فيه من لحظة الى أخرى حتى الوقت الراهن ، (٥٩) .

وكان جيمس متفائلا بالنسبة للمستقبل إيمانا منه بأن الهدف النهائي للخلق هو "تحقق أعظم اثره لوعينا الأخلاقي" : "إن الهمس الدائم لأكثر المثل العليا رسوخا وثباتا ، والجهاد الدؤوب للصدق والعدالة ، اذا ما تهيأ لهما الوقت الكافي ، لابد أن يجذبا العالم الى اتجاههما (٦٠) ونظرا لأن دوافع الانسان هي دوافع أخلاقية في الأساس وإن حاجته الى تحقق أخلاقياته تمثل حافزا رئيسيا له في سلوكه ، فإن الأثر الأخلاقي سوف يتضح أكثر فأكثر كلما تهيأت للانسان فرصة أكثر للتحكم في بيئته . وإذا كان التقدم غير مضمون فإن جهود الانسان المستمرة من أجل تحسين ظروفه سوف تؤدي في النهاية الى مستقبل أفضل من الماضي .

تلك هي الفكرة البرجماتية عن التقدم كما صاغها جيمس : تقدم فردى ، ومجتمعات ، ونسبي وعارض ، وهو في آن واحد موضوع وعملية ، وغاية ووسيلة . ويتحقق التقدم عن طريق التأثير التراكمي لجهود الأفراد من أجل جملة معتقداتهم وآمالهم حقيقة واحدة أو صادقة . إن الناس لديهم الإرادة ، بل والضرورة أحيانا ، للاعتقاد بأن عقلهم قادر على مساعدتهم من أجل خلق مستقبل يرضى حاجاتهم ورغباتهم المتغيرة . وكل تحسين طرأ في الماضي على وضع الانسان إنما جاء بفعل فكر الانسان وإرادته وبغيته وهمة . ليس هناك إله نزل الى المسرح ، سواء تصورناه بالمعنى الديني أو العلمي ، حكم التطور التاريخي أو حدد نوع التغيير الذي قد يكون اصلاحا أو تنمورا ، وليس هناك معيار أخلاقي يعتبر مقياسا ثابتا للتقدم . ولكن ليس معنى هذا ان فكرة التقدم وهم وشيال ، وإنما يعني ان الخبرة الانسانية تحتسوي على نوع من التقييمات الكيفية والأغراض والمعايير يتم بناء عليها توجيه وقياس التغييرات التي يحدثها الناس خلال الزمان .

ولكن مفهوم جيمس عن التقدم لم يكن ليؤلف نوعا من الفلسفة الاجتماعية المتسقة . فقد كانت أفكاره الاجتماعية والسياسية خليطاً من الاستقلالية ومعاداة الإمبريالية والسلامية والولوية وليبرالية القرن التاسع عشر الديمقراطية (٦١) . وصرح بأن تعليمه السياسي المبكر استقاء جملة من كتاب "الامة" تأليف ل . جودكين وهو جمهوري النزعة . ولكنه تأثر تأثراً قوياً في السنوات الأخيرة من حياته بالاشتراكية الفابية التي دعا إليها . ح . وينز . وكتب مقالا مشهورا في العام الأخير من حياته عنوانه "المبادئ الأخلاقية للحرب" دعا فيه الى انشاء جيش غير قتال وظيفته العمل والخدمات الاجتماعية ، وقال انه "يؤمن باخلاص بأن السلام سوف يسود وأن سوف يتحقق تدريجيا نوع من التوازن الاشتراكي" (٦٢) .

وكان جيمس ناقضا ومستقرا بسبب موقف أمريكا الدولي بعد الحرب

الاسبانية الاميركية حتى انه أصبح نائباً للرئيس عصبة معاداة الامبريالية ،
واعتبر آراء تيودور روزفلت ، تلميذه السابق ، بشأن القضايا العسكرية
والتوسع الامريكي آراء بخيضة . وضاق مذهبه الفرجى الفتح باتحاد جماعات
الاصلاح الديمقراطي التي صنعت للبلاذ حقبة التقدم . وغير عن ذلك بقوله :
« انا ضد الضخامة والعظمة والانسباع بكل صورها ، ومع القسوى
الاخلاقية الجزئية غير المرئية التي تعمل من فرد الى فرد وتنفلذ الى لنايا
العالم كما تنفلذ الجذور الصغيرة او شرايين الماء ، ولكنها فى نفس الوقت
تصنع اكثر دعائم كبرياء الانسان رسوخا اذا ما توفر لها الوقت الكافى ،
وكلما كانت الوحدة التي تتعامل معها اكثر ضخامة كلما كانت حياتها اكثر
خواء ووحشية وكذباً . ولهذا السبب اقف ضد كل التنظيمات الضخمة
و ضد كل النجاحات الكبيرة والنتائج المتفاخرة ، واقف مع قوى الحق
الخالدة التي تعمل دائماً داخل الفرد وان لم تصب نجاحا مباشرا وفوريا
حتى ياتى التاريخ بمدىفاتهم بزمان طويل ليضعهم فى القمة . » (٦٣)

واعتقد جيمس ان التقدم نتاج رجال يتمتعون بالقوة والآرادة الخيرة
وتصدر اعمالهم بدافع الايمان والثقة من اجل « الايمان العريق بالقيم
الاسانية » . معنى هذا ان اهم عامل فى التقدم هو الانسان العبرى الذي
يعترف رفاقه الديمقراطيون بقوته وزعامته . والملح جيمس الى ان هناك
ارستقراطية طبيعية تنشط الديمقراطية . وكان ايمان جيمس بالديمقراطية
« كنوع من الدين » ايمانا راسخا لا يهتز ، ويقضى بان الديمقراطية تقدمت
لانها هيات الفرصة « لخير الناس » لى تكون الزعامة لهم : « لا فعل
البشرية شيئا الا من خلال المبادرات التي تأتى على يد المجددين والمبتكرين ،
كبارا اوصغارا ومحاكاة الباقين منا ، هذه هي العوامل الوحيدة النشطة فى التقدم
الاسانى . يمهّد العباقرة الطريق ويضعون النموذج الذى يلتزم به العامة
ويتبعونه » (٦٤) وهكذا فان خلاص العالم رهن فى النهاية بشخصية
وفسيلة اختيار المجتمع .

ولكن بينما كان جيمس يتحدث بأمل عن « خلاص العالم » ووضع
مسئولية هذا العمل بين يدى الانسان ذاته ليحقق هذه المهمة ، الا ان
مفهومه عن التقدم اخفق فى بيان الطريق المؤدى الى الخلاص ، وعلى الرغم
من ان مذهبه البرجمائى جاهد ليجعل الاخلاق حقيقة واقعة بالنسبة
للأفراد ، الا ان جيمس أحجم عن صوغ نظرية متسقة عن الاخلاق كما أحجم
عن صوغ ايدىولوجيا اجتماعية يجرى تطبيقها من خلال جهد منظم . ودفعه
الخوف من قيود الطبقة الملتقة من « المعطيات » الاخلاقية الى ان يؤكد
فقط ان واجب كل انسان ان يكون له خبرته وكلمته . لقد تصورت
البرجمائية عديدا من التماثيل المصنوعة من حجر تيساوى عدد النحاتين

ولكن فكرة الارتقاء افترقت الى أداة التمييز بينها . واكد جيمس: ان التاريخ مفتوح وان الانسان القوي قادر على تغيير مساره ، ولكنه رفض ان يدلنا على اتجاه التغيير ، وهذا على عكس لستر وارد الذي كانت له آراء في بعض السواحي .

ان الخوف من الدجماطيقية ، - او اذا نظرنا نظرة ايجابية ، احترام استقلال خبرة الفرد وتكاملها - قاد جيمس الى وضع للسفة تقبل عديدا من التطبيقات الثابتة وادت الى عديد من النتائج التي اسف لها جيمس نفسه . فبينما اكد جيمس ان البرجماتية هي اساسا نظرية عن الحق الا انها اجازت على يد جيمس الكثير من الحقائق بمثل كثرة الأغراض الإنسانية . وبينما كانت النزعة الارتقائية عنده تعنى ان العمل من أجل النبل العليا للفرد قد يساعد على تحقيقها الا انها لم تقدم ما يسترشد به الانسان ليحرف الى المثل العليا الجديدة حقا بهذا الجهد . وابدى جيمس باعتباره عالما نفسيا وفيلسوفيا اهتماما أكبر للمشكلات المتعلقة بكيف ولماذا يخلق الافراد الأفكار ويستعملونها أكثر مما عنى بجورها واثرها على التاريخ وعلى المجتمع . لقد بدت البرجماتية كما حددها جيمس ناقصة من حيث هي نظرية اجتماعية ، ولم تكن النزعة الارتقائية سوى الهيكل العظمى المجرد لمفهوم التقدم التاريخي .

ولكن حينما جاء الوقت كان مفهوم جيمس لطبيعة الخبرة ، قد تمت صياغته بصورة مقبولة وكافية ليكون سنده القوى في دحض منحنى التحلل عند هنري آدمز . ان حياة باكملها زاخرة بالدراسة والجهد والتي مهدت لمراسلاته مع صديقه القديم المتشائم في صيف عام ١٩١٠ هيائه لرفض النزعة الشكلية في كتاب « الرسالة » . ان التجريد الواحدى النظرى وغير العملى الذى سماه آدمز « التاريخ » ينطوى على كل مظاهر النقص والقصور التى تميز أى موقف حتمى ، كما ينطوى رفض جيمس على رهاسات مذهبه التمردى والبرجماتية واردة الاعتقاد والارتقائية . واذا كانت كل هذه الافكار لا تمثل نظرية متكاملة ومتسقة عن التاريخ الا أن جيمس اوضح كيف يمكن تحويلها الى فكرة غنية وحيوية عن التقدم وتكون في نفس الوقت حجة تاريخية ضد النزعة الشكلية .

ولكن كل هذا لم يكن كافيا . اذ لو صح تصوير جيمس للظنسه باعتبارها مشروعا يمايز بين تنظيمات الناس لحياتهم ، فان المفكرين من ذوى الحس المرهف في ملاحظاتهم في مطلع القرن العشرين - وكان هناك كثيرون - ادركوا أن الازمة الفلسفية التى تحدث عنها جيمس وحاول الافلات منها انما كانت منعكسة على المجتمع ككل . وتمثل الازمة في المجتمع ، كما

تمثل في الفلسفة ، في شل ارادة العمل الحماسي والفعال من أجل تخفيف
حدة المشكلات الاجتماعية والاخلاقية . واذا كانت برجماتية جيمس قد
دللتنا على مخرج من المشكلة كـأفراد فهل لم يكن من المستطاع احكامها
وتوسيع نطاقها لتصبح فلسفة اجتماعية تعطي نفس الأمل للمجتمع ؟ كانت
هذه هي الرسالة التي اضطلع بها وانجزها جون ديوي وريث جيمس في
مذهب البرجماتي .

جون ديوى

المعيار التجريبي

قال جون ديوى فى كلمة نعى بها جيمس ونشرها صحيفة ذي انديبننت
the independent. « فقدت أمريكا يوفاة وليم جيمس فى
الثامنة والستين أبرز شخصياتها فى مجال الفلسفة وعلم النفس » (١)
ولعل ديوى كان يوسعها أن يضيف الى ذلك قوله : ان للنزلة الرفعية التى
تمتع بها جيمس تمثلت فى نفوذه الكبير على جيسل باكملة من المفكرين
الأمريكيين - وكان أكثر من أفاد وأثر معه هو ديوى نفسه . فمئذ عام
١٨٩١ الذى صادف فيه جون ديوى لأول مرة كتاب جيمس « مبادئ علم
النفس » وبدأ ديوى يتزايد تأثره بوضوح بالتفسير البرجماتى للخبرة
وإمكانات التجديد المنهجى للفلسفة التى طالب بها « مبادئ علم النفس »
كما بدأ له . وعلى الرغم من أن ديوى رأى البرجماتية فى ضوء مغاير تماما
لما رآه جيمس إلا أن دينه لاستاذ جامعة هارفارد دين عظيم جدا . ويصف
ديوى كتاب « مبادئ » فى رسالة بعث بها فى مارس ١٩١٢ الى جيمس
يقوله انه « الجهد الروحى لكل نشاط وجهد » البرجماتية . وعندما صدر
فى نفس العام كتاب « دراسات فى النظرية المنطقية » الذى أشرف عليه
جون ديوى ، كتب كلمة الإهداء التالية : « آراء الوحي والإلهام وآراء شغل
الأدوات التى يستعين بها الكتاب فى فنهم هناك شعور بالالتزام والتبجيل
من جانبنا جميعا لاستاذ جامعة هارفارد وليام جيمس الذى تأمل منه أن
يقبّل منا هذا الاعتراف وهذا الكتاب كتعبير متواضع من اجلاننا
وإعجابنا » (٢) .

بدأ جيمس وديوى فى التراسل ابتداء من عام ١٨٩١ وكما كانت
الحالة دائما مع كثيرين ممن راسلوا جيمس سرعان ما تلمعت علاقتهما
وتحولت الى صداقة حميمة وتعاون متبادل . تناول كل منهما البرجماتية
بحماس المصلح ، ورأى فى الحركة البرجماتية بوجه عام - او « التجريبية »
كما كان يؤثر ديوى تسميتها - بلور تغير عميق فى التطور الفلسفى الغربى
وكتب ديسوى الى جيمس فى أول صداقتهما أنه بعد أن قرأ
« مبادئ » اقتنع أن حركة هائلة على وشك الوقوع عندما
تطالب القوى الفكرية التى تجمعت منذ عصرى النهضة

والإصلاح ، بحركة حرة تماما » (٣) وبينما كان جيمس يطالع بحماس كتاب « دراسات في النظرية المنطقية » بعد ذلك بضع سنوات تصادف أن رأى ديوى وتلامذته البرجماتيين في جامعة شيكاغو وقد انشأوا « مدرسة أصيلة للفكر » تستحق « اسم مذهب جديد في الفلسفة » (٤) .

ولد ديوى عام ١٨٥٩ وهو عام صدور كتاب « أصل الأنواع » وهو توافق ، يشير إليه المؤرخون كرمز للعلاقة بين حياة ديوى وتصاظم المفاهيم الدارونية . وكيف انعكس في إنتاج ديوى كل جوانب التكافل بين الكائنات الحية والنمو العضوي . ولكننا نخطئ إذا عزونا إلى الداروينيين كل ما تمثله لدى ديوى من فكر عن التفاعل العضوي في الطبيعة وفي المجتمع . ذلك إن كانط وهيجل بوجه خاص كان لهما أثر مباشر أكثر من داروين على فكر ديوى وكذلك أثر جيمس وجورج سلفستر موريس أستاذ ديوى بجامعة جون هوبكنز والذي كان مثاليا من الطراز الأول . وبعد سنوات من تحول ديوى إلى التجريبية قرر أن هناك تراء عظيم وتنوع كبير من الاستبصار عند هيجل يفوق كثيرا أي فيلسوف آخر (٥) ولكن على الرغم من هذا فإن المفكر الدارويني هو أول من أخذ بيد تلميذه ديوى بجامعة بيرمونت في أواخر سبعينات القرن الماضي « وأيقظ فيه اهتماما فلسفيا ، خاصا متميزا » (٦) .

ولستكن هذه الاهتمامات الفكرية جاءت متأخرة تسببها ، ذلك لأنه لم يكن من المستعطاق التنبؤ بتطور ديوى إلى فيلسوف من الأحداث المؤثرات التي عاصرها في شبابه . ولد ديوى في بورلينجتون Burlington في فيرمونت وهو سليل أسرة متوسطة من نيو إنجلاند وتمتع بصبا سعيد وصحى ومزموق . وكان أبوه تاجرا محبوبا وغير متعلم ويتذكر صوره صبا ينصت إلى مدافع السفن الحربية البريطانية والأمريكية خلال معركة على بحيرة شامبلن في حرب ١٨١١ (ويبدو التأويخ زما قصيرا حين نذكر نحن أن ديوى عاش حتى شهد الحرب الكورية) . والتحق ديوى وأخوه بالمدراس العامة في بلدة برلينجتون حين كان جون تلميذا نجيبا وإن كان لايماليا بعض الشيء . وكان طالبا مجتهدا في الكلية حريصا على الفوز . على الرغم من أنه لم يكتشف إلا في سنة التخرج هكسل وأفلاطون وكونت ، وبدأ إهتمامه العميق بالفلسفة بفضل تأثير وتوجيه الأستاذ هـ.أ.ب. توري .

وبعد أن قضى عامين مملعا في المدرسة العليا في بنسلفانيا عاد ديوى إلى برلينجتون لدراسة الفلسفة دراسة خاصة على يد توري . وفي ١٨٨٢ استدان من عمته ليدرس الفلسفة دراسة رسمية بجامعة جون هوبكنز حيث درس أساسا على يد موريس وج . ستانلي هول .

كسبا درسن التاريخ وعلم السياسة على سيد هربرت باثيستر
آدامز .

وكان تأثير موريس واضحاً تماماً خلال هذه الفترة وأصبح ديوى يفضل هيجلياً صريحاً . ويدكر ديوى فيما بعد أن هيجل أصبح حاجته الى فلسفة موحدة تقضى على « الاحساس بالانقسامات والاشقاقات التي عانيت منها نتيجة الثقافة التي ورثتها من نيواانجلاند ، والانقسامات الناتجة عن انزوال الذات عن العالم ، والروح عن البدن والطبيعة عن الرب » (٧) وأحب ديوى بحاجة ماسة الى التوفيق بين هذه المتناقضات الظاهرية . ويفسر لنا هذا ارتباطه بالمركب المثالي في فلسفة هيجل كما يفسر أيضاً لماذا تأثر بشدة فيما بعد بعلم النفس الشامل وفلسفة الخبرة عند جيمس . وكان ديوى طالباً ناجحاً الى حد بعيد في دراساته العليا حيث اتم دراسته لدرجة الدكتوراه خلال عامين فقط . وبدأ حياة النشر فلم ١٨٨٤ وبدأ العمل مدرساً بجامعة ميتشيجان لمدة عشرة أعوام فيما عدا سنة واحدة بجامعة مينوسوتا . وفي عام ١٨٩٤ ساعده زميله السابق بجامعة ميتشيجان جيمس ه . تافنس James H. tufts لكي تدفوه جامعة شيكاغو للعمل بها حيث كان رئيسها وليام ريني هاربر يجمع أبرز الكفاءات . وقام ديوى في شيكاغو بدور رئيسي في انشاء قسم الفلسفة الذي ازدهر فيما بعد باسماء مثل تافنس tufts وجورج ه . ميد G. H. Mead وجيمس ر . انجيل J. R. Angell وأدوارد س . اميس E. S. Ames وأديسون و . مسور A. W. Moore وأصبح في شيكاغو أيضاً مديراً للمدرسة التربوية والتعليم ، ورئيساً للمدرسة التجريبية بالجامعة والمعروفة باسم مدرسة ديوى . وحدث خلاف حول تمويل المدرسة أدى الى استقالة عام ١٩٠٤ ثم انتقل الى جامعة كولومبيا التي بقي بها سعيداً حتى تاريخ حالته الى المعاش عام ١٩٣٠ . وقد علا نجم ديوى عالمياً خلال سنوات عمله بجامعة كولومبيا وأصبح وريث جيمس لفلسفة البرجماتية كما أصبح المتحدث الاصيل وصاحب منطق المذهب التجريبي وفلسفة الديمقراطية الليبرالية . وعاش ديوى حياة مثقفة ومتنوعة وخصبة بصورة لا مثيل لها حتى مات في مدينة نيويورك عام ١٩٥٢ وعمره اثنتان وتسعون عاماً .

لم يكن ديوى على الاطلاق « فيلسوف برج عاجي » اذ كانت من طبيعته الفوس في الاحداث العامة وكان هذا امتداداً لمواجهه وتمبيراً عن فلسفة الدرافتية . بالإضافة الى اهتمامات زوجته الاجتماعية . وكان ديوى صديقاً حميماً لعين آدامز ونصيراً لها يمد لها المون في جهودها في هول هاوس Hull House وعمل دون كلل بحكم طباعه الفريزية ونزعتة الديمقراطية لكي ييسر التعليم للأمريكيين جميعاً اذ كان يرى مثل ليستر . وارد ان المدرسة والجامعة مؤسسات لدعم اصلاح المجتمع الديمقراطي .

انعكست قناعاته هذه في العديد من التنظيمات المدنية والتربوية التعليمية التي تولى قيادتها أو الإشراف عليها . وحاول دوى طوال حياته اجتياز الهوة بين ما هو أكاديمي وبين ما هو اجتماعي . وكان نصيرا نشطا للتنظيمات الليبرالية مثل الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية American Civil Liberties Union وعصبة الديمقراطية الصناعية Committee for industrial Democracy و لجنة الحرية الثقافية Cultural freedom.

وفي عام ١٩١٧ ساعد على تأسيس المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك ، وشغل خلال العقد الثاني من القرن العشرين مركز فساد ثقابة معلمي نيويورك . وكان أول رئيس لرابطة أساتذة جامعات أمريكا ، وانتخب لمنصب الرئاسة الشرفية مدى الحياة لرابطة التعليم القومي . وفي ثلاثينات القرن الحالي اكتشف زيف الرأسمالية وأصبح اشتراكيا ، على الرغم من أن تقييمه المتشدد لكل من الماركسية والاتحاد السوفيتي خلق منه معاديا عنيدا للشيوعية . وأسهم لفترة طويلة بجد كبير لدعم حقوق المرأة وشغل منصب أول رئيس لجماعة اصلاحية . وأسهم في تأسيس عصبة النشاط السياسي المستقل في عام ١٩٢٩ ، كما عمل في عام ١٩٣٧ رئيسا للجنة التحقيق في الاتهامات الموجهة ضد ليون تروتسكي في محكمة موسكو . وقد عكست كل هذه النشاطات أسلوب دوى في التفكير كما أشار هو نفسه ذات مرة حين قال « ان ايماني بوظيفة العقل كاملا تجديد متصل تمكنه بصدق حياتي الخاصة وخبرتي في هذه الحياة » (٩) .

ان قلعة دوى على الجمع بين الاسهام في النشاط الاجتماعي وبين الاستقلال والتجرد الفكري دعمه جزئيا على الأقل تكوينه الفكري الناتج من اهتمامه بالتاريخ وكذلك العديد من أنساقه الى الخارج . اذ قضى امواما طويلة للتدريس في بلاد الشرق وألقى المحاضرات وقام برحلات طويلة في انيابان وفي الصين وحاز على اوسمة شرف وكون أصدقاء في كسل هذه البلدان واكتسب معارف واسمة هيأت له ما يمكن أن نسميه حسا انثروبولوجيا بالفوارق الثقافية بين الشرق والغرب . وزار في العشرينات المكسيك وتركيا والاتحاد السوفيتي وتباحث مع معلمى هذه البلدان . وساعده خبراته هذه بالإضافة الى قراءاته الواسعة في تاريخ الفلسفة وانعكاسه في الاحداث الاجتماعية السائدة ، كل هذا ساعده على صياغة اعتقاده بان الفلسفة تحكمها وتحددها طائفة من الاعتبارات التاريخية والثقافية والشخصية وأنها بالحتم نتاج زمن محدد وحضارة بذاتها بالإضافة الى أنها تحاظر عقل فرد .

وعلى الرغم من : فحساس دوى في الحياة خارج حجرة الدراسة الا أنه كان أيضا

واحدا من أبرز العلماء الذين أنجبتهم أمريكا. وأكثرهم تمعدا في اهتماماته .
 وظهرت أول مقالات له عام ١٨٨٤ وكان آخر ما صدر له عام ١٩٠٥ . وقد
 ألف خلال هذه الفترة ما يزيد على خمسة وعشرين مجلدا ضخما والعديد
 من الكتب الصغيرة ومئات من المقالات والبحوث . وقد رت صحيفة نيويورك
 تايمز في نعيها له مجموع الأعمال المنشورة له تتضمن ما يزيد على ألف مادة .
 ولكن أهم كتبه وأكثرها نفوذا هي الكتب التي ألفها خلال الفترة المحصورة
 بين تاريخ دخول أمريكا الحرب العالمية الأولى في عقد الرخاء أول عشرينات
 القرن العشرين وبين سنوات الكساد التي انتهت بالحرب العالمية الثانية .
 ويمكن القول بشكل عام أن هذه المؤلفات تمثل ذروة الفكر الديمقراطي
 الليبرالي خلال هذه الفترة . وتشتمل على ما يلي : « الديمقراطية
 والتعليم » (١٩١٦) و « تجديد الفلسفة » (١٩٢٠) و « الطبيعة البشرية
 والسلوك » (١٩٢٢) و « الخبرة والطبيعة » (١٩٢٥) و « البحث
 عن اليقين » (١٩٢٩) و « النزعة الفردية قديما وحديثا » (١٩٣٠)
 و « الليبرالية والنشاط الاجتماعي » (١٩٣٥) و « التطق : نظرية في
 البحث » (١٩٣٨) . وقد ألف ديوي كل هذه الكتب بعد أن تطور فكره
 وأصبح برجماتيا خالصا ، أي بعد مطلع القرن العشرين بقليل .

وتمثل الفترة المحصورة بين عام ١٨٧٩ وتمام ترك جامعة فرمونت
 وعام ١٨٩١ عندما نشر كتاب « موجز نظرية نقدية عن الاخلاق » وبدأ في
 مراسلة وليم جيمس ، الفترة التي يمكن أن نسميها فترة النزعة المطلقة
 في حياة ديوي (١٠) وكان خلال هذه الفترة هيغلييا متحمسا وهي الفترة
 التي ألهم فيها نتيجة تأثير مورييس أمالاته . هـ . جرين وأدوارد كيرد ومثالين
 أكسفورد . وظهرت أول مقالاتها الفلسفية في مجلة *journal of speculative philosophy*
 التي كان يشرف على تحريرها المفكر الهيجلي و. ت. هاريس بجامعة
 سانت لويس . ونظرا لأن فكر ديوي كان ينزع منذ البداية نحو نظرة عضوية
 شاملة إلى الطبيعة ومكوناتها فقد استهواه أسلوب هيغل في معالجته
 الدينامية التاريخية للثقافة والمؤسسات الإنسانية وما تضمنته من حل
 تركيبى لمظاهر التمايز الصارمة بين الكيانات الاجتماعية والعقلية . وكانت
 رسالته لنيل درجة الدكتوراه والتي أتمها عام ١٨٨٤ تقدا هيغلييا
 لسيكولوجيا كانط .

كان ديوي يميل إلى اعتبار علم النفس جزءا مكملًا للفلسفة (وقرر
 هذا عام ١٨٨٧ في مقدمة أول كتاب له « علم النفس ») وذلك قبل أن يقرأ
 كتاب جيمس « مبادئ » ولكن جيمس كان له أثره الواضح على الرغم من
 هذا ، إذ أن اكتشافه لتيار الشعور ومعالجته للعقل كأداة اختيار غائي .
 من أجل تحقيق ما يؤثرو ويختاره الإنسان كان له أثر كبير على ديوي . .

لقد ايقظ جيمس ديوى ، كما قال هوراس كالين ، من « سباته الهيجلى » وحول انتباهه من مفهوم العقل كروح الى اعتبار الذكاء والفكر اذاتين طبيعيتين يستهدفان تحقيق حياة افضل للبشرية . (١١)

ونشأت هذه الحركة بعيدا عن المثالية من تقدير ديوى للتزايد بأهمية البيولوجيا وعلم النفس للدراسة المنطق ومشكلة المعرفة . ويتضح هنا اثر جيمس الحاسم ، ولكن ديوى كان أيضا متأثرا بشدة برؤيته ميحد MBAD وآخرين الذين أثاروا انتباه جيمس فى « مدرسة شيكاغو » . ولم يأت عام ١٩٠٣ حتى كان تحول ديوى الى المذهب الطبيعى تحولاً تاماً ، وبعد صدور كتاب « دراسات فى النظرية المنطقية » كان كل ما يكتبه يعكس اتجاهها طبيعياً فى معالجة العقل والمنطق والمعرفة والقيم ووجد ديوى فى البرجماتية فلسفة بشرية بالتوفيق دون الجوء الى حيلة روح العالم الديالكتيكية والميول الاجتماعية والفكرية التى بدت له ذات مرة أنها تستلزم المركب الهيجلى . ومن المسلم به ان تحول ديوى الى المذهب الطبيعى البرجمائى يمثل جانباً هاماً - ومثالاً - لكلاسيكية فى الحقيقة - فى التحول الذى طرأ على المناخ الفكرى لدى كثيرين من الأمريكيين مع مطلع القرن العشرين . وكان ديوى قد أصبح مم مطلق هذا القرن عضواً مؤسساً فى ناطحة سحاب « جورج سانتاينا » لفلسفة الإرادة .

وبعد اشتاق ديوى للبرجماتية ؛ فعل ما يفعله عادة كل من يشجول الى عقيدة جديدة ، اذ شرع فى حوار نقدي مع الموقف المثالى الذى هجم . وقد صيغ هذا الحوار كل كتاباته ، كما حدث مع جيمس ؛ بصيغة الصراع الفكرى . ولكن على الرغم من النقد اللاذع الذى وجهه ديوى الى النزعة المثالية كميتا فيزيقا فقد حارب بدأب دفاعاً عن المثالية فى مجال الاخلاق « ورأى ان المثالية الميتافيزيقية تجعل المثالية العملية أو الخيرية أمراً مستحيلاً . وهكذا ظل ديوى مثالياً من حيث الاخلاق بينما عمد الى تقويض الاساس الميتافيزيقي التقليدى للمثالية . وأصبح كما قال عنه مورتون هوات « ما يكونه الفكر المثالى عندما تتجسد فيه نتائج البيولوجيا الحديثة وعلم النفس والعلوم الاجتماعية الحديثة » أى أصبح برجمائياً (١٢) .

وعلى الرغم من أن كتاباته جيمس ، كما لاحظت ابنة ديوى فى عرض موجز لها عن مسيرة أبيها « كان لها اعظم الاثر فى تغيير اتجاه تفكير ديوى ، الا ان برجماتية ديوى كان لها طابع مختلف عن برجماتية جيمس (١٣) لقد وصل كل منهما الى البرجماتية عن طريق مختلف ، اذ ترك جيمس انتهاء من ارتباطه بالتجريبية البريطانية بينما تحرك ديوى من التفانى زمناً طويلاً على المثالية التقليدية . علاوة على هذا فبينما لم يقم كل منهما بالجانب النظرى الخالص وأسهم فى تنشيط دور العمل وتأكيد النتائج الملموسة الا ان خلفية

كل منهما وتدريبه أمطارها معايير مختلفة في تقييم طبيعة ووظيفة الفلسفة

ثالث الفلسفة دائما عند جيمس مسألة ذاتية وفردية إلى حد كبير . ولهذا شغلته الحاجة إلى البت الاسهام الشخصي في خلق الحقيقة والصدق والاخلاق فما دفعه الى عدم الإهتمام كثيرا بالسبب الذي يعمل خلاله الفرد ، وتغفل تماما تقريبا الابعاد الاجتماعية والتاريخية للسلوك والشخصية . ولما اعتقدا جازما أن « الفرد » الشخص هو اجملفرد ، هو الظاهرة الأساسية . اما المؤسسة الاجتماعية انا كان يستوها فهي ثانوية (١٤) ولهذا يهبط مذهب البرجماتي أن « النظام الاجتماعي هو ما هن عليه لأن كل عضو فيه يؤدي واجبه واتقا من أن الاعضاء الآخرين يؤدون واجبه في نفس الوقت تلقائيا ، ولكنه اخفق في بيان السبب في أن الوضع على النحو الذي وصفه أو بيان طبيعة « الواجب الذاتي » للفرد (١٥) نتج عن هذا فلسفة أثرت الحرية الفردية التي تقف على حافة القوضوية . وبينما فتحت فلسفة البت لامكانية التقدم الاجتماعي والاصلاح الا أن مذهب البرجماتي لم يقدم نبوى مؤشرات محدودة لقياس بوجوه الخبرة الفعلية للتقدم . وكان عالم جيمس غالما واخدا لتمثيل فيه النزعة الارتقائية الممكن الحقيقي ، الا أن امكانياته الارتقائية رهن بالارادة . الحرية الفردية وقرار عقل الأفراد العمل باستقلال عن بعضهم البعض . وبينما ربط جيمس صراحة المذهب البرجماتي ومذهب الكثرة بنزعة الارتقاء ، فان المفهوم الأخير كان واحدا فقط من بين عدد من المضامين السابرة المشتقة من اعتقاده الاساسي بأن الخبرة فيض مستمر وأن عقل الفرد يعمل على أساس انتقالي وخلق داخل تياره .

وذهب ديوى من ناحية أخرى الى أن أفكار الفرد وتصرفاته جزء أصيل من عملية دينامية اجتماعية تاريخية معا ، وأن الفلسفة لهذا السبب تعاد نشاطا اجتماعيا . وبينما أثر ديوى بدوره غالما الارتقاء فيه ممكن الا أن هذه الإمكانيات أصبحت عنده هي تعريف ومبرر كل المشروع الفلسفي . ورأى ديوى أن عقل البشر تعمل ، على نحو فردى وجماعى ، على تحسين علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية والاجتماعية فليس بالإمكان قيام انفصال مطلق بين سلوك الفرد وأثاره الاجتماعية . ونتيجة لهذا تشكل فكرة التقدم اساس تفسير ديوى لتاريخ الفلسفة وعلاقتها بالتغير الثقافي والاجتماعي ، وبشكل منطق منطقي والتقييم والأخلاق التي اعتاد الفلاسفة دائما انتقادها وتقييمها . ورأى ديوى بوضوح ما لم يره جيمس سوى جزء منه : أن الفلسفة حين تؤكد أن النتائج والآثار هما معيارا الصدق والقيمة فانه لا بد وأن تقيمها هي نفسها بنتائجها اللازمة عنها ، وأن يقطع هذا التقييم الفلسفة من دراسة الفيلسوف ويدخلها الى طرق المجتمع ومسالك التاريخ .

يساعدنا هذان المنظوران المختلفان على معرفة السبب في أن جيمس

ودبوى نظرا الى الموقف المعاصر للفلسفة نظرتين متباينتين . فتاكيد جيمس على الشخص تمثل فى تشخيصه « لازمة الفلسفة الراهنة » باعتبارها صدام بين امزجة فردية ترى الحقيقة بطرق متعارضة . هذا بينما دبوى الذى وافقه على أن الفكر الغربى قد عاش مع مطلع القرن العشرين فى حالة أزمة إلا أنه فهم الأزمة على أنها موقف أشد تعقيدا مما تصوره جيمس . اذ تصور دبوى الأزمة على أنها أزمة فى الفكر نتيجة الفصل المتكرر للفلسفة فى تكيف موضوعاتها وقضاياها ومنطقها مع الحقائق المتغيرة فى العالم الخارجى . وبينما ام يتناقض تطيله مع تفسير جيمس إلا أنه تجاوزه كثيرا للبحث فى الأسباب الاجتماعية والتاريخية التى أدت بالعقليين والتجريبيين الى فهم الواقع على نحو مختلف . وكانت الأزمة فى نظر جيمس مسألة فردية أساسا ويكون حلها عن طريق اصلاح فكرة الخبرة ، أما دبوى فقد مد أسباب الأزمة الى الأوضاع الاجتماعية وعاد بها الى التاريخ وتقدم بها الى المستقبل . ولهذا لم يتطلب حلها عنده سوى تجديد جذرى وجرى لسكل من الفلسفة والمجتمع . معنى هذا أن جيمس رأى الأزمة ذات بعد واحد بينما رآها جيمس ذات أبعاد ثلاثة . وبينما رفض جيمس عرض علاج أيديولوجى للجوانب الاجتماعية للأزمة رأى دبوى أن العلاج جوهر المسئولية الفلسفية .

ب :

اعتقد جون دبوى أن الفلسفة والحضارة عميلتان مترابطتان ارتباطا أصيلا بحيث تطورا معا فى تكامل وثيق . أن تطور العلوم والتكنولوجيا وتطور المؤسسات والتقاليد الاجتماعية ، والسياسة والاقتصاد ، والتطورات التى تعرض للتركييب الاجتماعية والعادات الثقافية ، تمثل كلها وبصورة مباشرة فى تحديد المعتقدات الفلسفية السائدة . وبالتالي فإن تلك الأفكار العقائدية تساعد على تمقل وتفسير تركيب مؤسسات المجتمع وقيمته والسلوك اللازم لها . ولهذا رأى دبوى أن أزمة الفكر التى عجلت بالثورة البرجماتية يلزم تفسيرها فى ضوء الظروف التاريخية التى تفسح فيه الاعتبار مظاهر القصور المتراكمة الاجتماعية والفكرية فى الثقافة الغربية .

كان اتهام دبوى ، على مستوى العقل ، للفلسفة التقليدية ، موجها لقضايا الاغريق بأنهم ارتكبوا جريمة أنزلت كارثة بمقل الإنسان الغربى وظلت آثارها باقية على امتداد ألفين وخمسمائة عام . وتمثل هذه « الغلطية الهلينية الأولى » فى فصل الواقى عن المثالى ، أو الظاهر والحقيقة الواقعة الى عالمين اثنين مختلفين اختلافا جوهريا . وغزت هذه الثنائية كل جوانب الفكر الغربى واللغة والثقافة ودمت الناس منذ أيام افلاطون وأرسطو الى انارة أسئلة خاطئة عن أنفسهم ومن عالمهم وبهذا بددوا طاقتهم مع مشكلات وهمية دون الاهتمام الى حلول يمكن أن يدرکہا الناس بخبرتهم أو يعرفونها معرفة صادقة .

وأدى فصل الاغريق بين الواقعي وبين المثالي الى خلق ثنائيات فرعية عديدة استقرت في وعي الانسان الغربي : العقل والمادة ، الجسم والروح ، الانسان والطبيعة ، العلم والإخلاق ، الذات والموضوع ، الواقع والقيمة ، الوسائل والغايات ، التضرير واللامتضرير . ولقد نشأ هذا الفصل والتقسيم من عملية الفصل الميتافيزيقية الأصلية بين الواقعي وبين المثالي . بل ان الثنائيات الحديثة نسبيا مثل « الفرد » و « المجتمع » نبتت من هذا التقسيم العقلاني التقليدي .

ورأى ديوي أن التينية المذهب العقلي أصابت الفلسفة والتطور الاجتماعي والفكري عامة بالشلل ويرجع هذا أساسا الى تصورهما المعرفة والصدق كشيء خارج *ab extra* الخبرة البشرية . فللاحظ ان المذهب العقلي منع الناس منذ أيام السوفسطائيين من أن يقصدوا خبراتهم الذاتية كمصدر لمعرفة الخير والصدق . وأصبحت الفلسفة نتيجة لذلك وسيلة غريبة وقاصرة على صفوة محدودة للحفاظ على ثقافة البقر المقدس وأصبحت روحها تبريرية لا تفسيرية ، وهدفها استيعاب ودفع أكثر منه مضامرة وبحث « وأصبح عمل الفلسفة تبرير على أساس عقلية روح ، وليس شكل ، المعتقدات المسلم بها والعرف والتقاليد » (١٦) .

وترتب على ولع المذهب العقلي بالاثينية قيام سلم هرمي من القيم وضع المثالي الثابت الذي لا يتغير في مكانة أعلى واسمى من الواقعي المتحرك المتغير ، والروحي فوق المادي ، و الماضي فوق الحاضر والمستقبل . وغض المذهب من قيمة المعارف العملية الدنيوية من أجل إعلاء قيمة « البحث عن اليقين » لما له من طابع أكثر استقرارية والذي يستهدف البحث من الصدق المطلق الذي يفارق الزمان وامتلاكه (١٧) ونظرا لأن المثالي ثابت لا يتغير فقد رأى الفلاسفة أن مهمتهم هي بناء مذاهب انطولوجية أكبر وأكثر شمولاً تؤكد لهم أنهم يفتريون من الخبرة المشتركة المعصومة ومخلفين وراءهم الخبرة العابرة . وحين تم التسليم بهذا الهرم من القيم « ربطت الفلسفة صورة السلوك البشري الذي تم وضعها بمجالات عربية الكوزمولوجيا واللاهوت » (١٨) وأصبح المثالي بعد فصله عن الواقعي المرتبط بالزمان ، هو « الملائم وموضع الراحة من الجهد . وهكذا فإن الطاقة التي كان بالإمكان بدلها لتغيير شروط الحاضر تبددت في عمليات تطبيق مترددة طمعا في عالم كامل وفي ظل العودة باستمرار الى ضرورات العالم الراهن الشرير » (١٩) .

لقد كان الصدق المطلق تاريخيا ، ومن الزاوية الاجتماعية حكرا خاصا بصورة أو بأخرى لمؤسسة أو طبقة ما يضج لها الفلاسفة الاستحكامات والتأريسي دافعا عنها . ونجد النموذج الأصلي للتقسيم بين العمل وبين

الفضيلة في أثينا الاغريق حيث كانت هناك طبقة من الرقيق تقوم كل يوم بالعمل الوضيع وطبقة أخرى من المواطنين الأحرار والكهان ورجال الدولة الفلاسفة وهؤلاء عملهم تحصيل المعارف عن كل ما هو مثالي دون أن تستغرقهم المهام العامة . ولكن سواء اكانت هناك دولة المدينة اليونانية أو الكنيسة المسيحية أو البارونية الاقطاعية أو الدولة القومية أو المصلحة الاقتصادية أو الحزب السياسي فقد كان هناك دائما في التساير جماعة أو جهة تنفرد بالزعم بأنها وحدها المتمتعة بامتياز الوصول الى الحق والخير . واعتبر ديوي هذا كله نتيجة مباشرة للاتينية الفلسفية التي خلدت مفهوم أن الحق خاص وعزيز المال يعلو تيار الخبرة العادية وأدى هذا التصور إلى أن الحق ملكية خاصة ، إلى أن المؤسسات الأوليغارشية وماراج من ملهى رسمى عن الطبيعة البشرية ومصير الإنسان زعمت أن هناك سلطة فريدة صاحبة الحق وحدها في تشريع الأخلاق لكل إنسان . وأصبحت معاني العقيدة الجامدة هي التي تحدث الناس عما يمكن أن تعنيه خبراتهم المتباينة .

نتج عن هذا النوع من نظام الصفوة أن التقدم الذي تحقق بفعل البحث العقلي في التفاعل بين الطبيعة البشرية والبيئة ، أو بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي أصبح أشد صعوبة بصورة لا نهائية عما تقتضيه الحاجة . وكان حتميا أن هذه المؤسسات القائمة على نظام الصفوة بمفاهيمها الخاصة الاحتكارية عن الحق أصبحت تعتبر أي تغير فكري أو أي تجديد خطرا يهددها . ونظرا لأن الفلسفة كانت تخدم وتعمس مع القيم والمعتقدات التقليدية للقائمين على الثقافة كان لزاما على المجددين والأدبيين أن يخنقوا أصواتهم أو أن يلاقوا صنوف العنت والألام . وإذا حدث أن قادت خبرات الناس إلى الشك في معتقداتهم فإن جهازا اجتماعية وفكريا رهيبا يعبئ كل قواه ضد أي تغير محتمل وثبت على مر الزمان أن مثل هذا الجمود عيب لا طائل تحته حتى وإن بدت مقاومة التغير ولو إلى حين مقاومة ناجحة . وقال ديوي عام ١٩٣٦ : « كل ما حققته المؤسسات من نجاح بمقاومتها للتغير لم يكن سوى سد تقيمه أمام القوى الاجتماعية أدى بها في نهاية الأمر إلى أن عبرت عن نفسها وكان هذا حتميا في صورة انفجارات لتغيرات عارمة وعنيفة ووبيلة » (٢٠)

ولقد كانت الثورة العلمية في القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر أحد هذه الانفجارات العارمة نظرا لأن الصدمات المتكررة التي عانت منها الثقافة الأوروبية بسبب نهاية عصر الاقطاع وظهور المدينة والدولة القومية واكتشاف العالم الجديد والإصلاح الديني أدى كل هذا إلى خلق حناخ ثوري جديد من الفكر العلمي والنظري . ويمكن الأصل الفكري لهذه « الثورة في فيزياء كوبرنيكس ، وكان نبينا هو فرنسيس بيكون صاحب المنهج

انعملى والتجربى فى معالجة مشكلة المعرفة والذي اكد ان « المعرفة قوة » وقدم موقفا علمانيا وجديدا تجاه علاقة الانسان بالطبيعة . وراى بكون ان كل المعارف الموروثة عن الماضى الكلاسيكى والاسكولاستيكي معارف لا جدوى منها وانما بقيت كل هذا الزمن الطويل بحكم التراث والتقليد وسلطة اهل المعرفة . وذهب بكون الى ان « التقدم كان هدف ومحك المعرفة الاصيله » ، وان التقدم لا يمكن ان يتحقق الا عن طريق تطبيق مناهج بحث منظمة لبحث ودراسة المشكلات التى تواجه البشر كل يوم فى تعاملهم مع الطبيعة او مع بعضهم البعض (٢١) وهكذا كانت نظرة بكون ارحاما للبرجانية الحديثة ، ولا تزال اسلوبا حديثا وعلميا فى النظر الى الخبرة والى الطبيعة . كانت الخبرة عند افلاطون معنى عبودية للماضى والتقليد وعندما نأتى الى بكون واباعه تكتشف انقلابا غريبا ، اذ اصبح الفكر وسنده من المفاهيم العامة هو العامل المحافظ المسترق للعقل . وتسمى الخبرة الجديد الذى ينأتى بنا بعيدا عن التبعية للماضى الذى يكتشف وقائع وحقائق جديدة . والايامن بالخبرة لا يولد فقط ولاء للتقليد بل سميا جادا نحو التقدم (٢٢) .

امتد جوهر هذا الانحراف البيكونى الى الفيزياء على يد نيوتن والى المنطق على يد ديكارت والى علم النفس والنظرية السياسية على يد لوك . وادى هذا الى انتقال يؤرة تفكير الناس بعيدا عن البحث وراء المطلق الايدى والاجاء الى اكتشاف قوانين الطبيعة على نحو ما تكتشف للفكر والخبرة . وأصبح العلم اقل اهتماما بالعلل الكونية الاولى وزاد اهتمامه بالعلل المباشرة للظواهر الفردية التى تقع تحت المشاهدة . وارتبطت هذه الثورة التجريبية ارتباطا وثيقا بالتغيرات السريعة التى طرأت على المجالات التجارية والسياسية والتكنولوجية مما ترتب عليه تحول اهتمام الناس من المسائل الميتافيزيقية واللاهوتية وتركز فكرهم على الاهتمام الذى ايقظته حديثا مناهج الطبيعة والحياة . (٢٣) وراى الفلاسفة ان مشكلة المعرفة مشككة خبرة ومشككة معارف جزئية وان الفرد يملك القدرة على استخدام العقل والمعرفة لبلوغ اهدافه . واستطاع الفلاسفة بموقفهم هذا مع الالتزام بالنهج البيكونى ان ييسروا بدخول عالم جديد أصبح فيه العلم والديمقراطية والفردية والتقدم كلمات السر ، عالم يوجه فيه الانسان كل طاقاته الاساسية نحو السيطرة على البيئة الطبيعية من خلال اكتشاف قوانينها .

وهكذا ولد معا مفهوم التقدم كفكرة سائدة ومفهوم الفرد باعتباره مصدر ومعيار الحقوق ، ومشكلة المعرفة . واذا ما وجد الفرد الحر الذى يشعر بان رسالته هى خلق سماء جديدة وارض جديدة ويشعر بأنه مسئول عن الرفاء بهمته هذه - هنا تصبح الحاجة الى العلم والحاجة الى منهج لاكتشاف الصدف والتحقيق منها حاجة ملحة ومطلقة (٢٤)

ولكن على الرغم من أن التغير المفاجيء في مواقف الناس والذي استهدفته هذه الثورة شديد إلا أن بعض صور النزعة المطلقة والنزعات الاثنية الموروثة ومفهومها عن الاخلاق وعن الصدق كشيء خارج الخبرة الإنسانية ظلت راسخة في عقول الناس ومؤسساتهم . وبينما حذر لوك وآخرون في تراثهم التجريبي كل ما يتعلق بالنزعة الاسكولائية إلا أنهم ابتغوا على تقسيماتها المطلقة في مكانها : المعطيات الحسية والمعدل البشرى الحساس القابل للانطباعات ، القانون الطبيعى والقانون البشرى ، الفرد والمجتمع . وعلى الرغم من الارتفاع بمستوى الخبرة الى عتبة المعرفة إلا أنه كان لا يزال الاعتقاد السائد أنها تعرفنا فقط بقوانين الطبيعة التى هى ذاتها قوانين ثابتة ومطلقة . وبينما رفض لوك المفهوم القديم عن الأفكار الفطرية أبقي على مفهوم القوانين الثابتة للطبيعة التى تحدد النظام العقول للمعطيات الحسية وتكسبه معناه . وعلى الرغم من التسليم بأن الانسان قوة عارفة إلا أنه لا زال الزعم القائل بأنه يعمل داخل حدود قوانين ثابتة مستمدة من المخطط الاصيل والفرص الأولى لمهندس الكون . وهكذا فعلى الرغم من التهمة الكبرى التى اسبغها لوك على التطبيق العملى للمعرفة ودوره فى تعديل عالم الطبيعة والتحكم فيه ؛ ان كثيرا من انماط الفكر السابقة على الحقبة العلمية ظلت باقية .

نتيجة لهذا فإنه على الرغم من ظهور وذبوع فكرة التقدم إلا أن ادراك الناس للأسباب والديناميات الحقيقية للتغير الاجتماعى ظل متخلفا عن الكفاءة التكنولوجية المتعاظمة فى مجال التجارة والعلوم . وعلى الرغم من ترحيب التجريبيين الأوائل بالتغير إلا أنهم زعموا أنها تحقق حتى مصالح البشر بسبب قوانين الطبيعة الثابتة التى تحكم الاحداث البشرية (٢٥) « أن النزعة التجريبية الفلسفية التى بدأها لوك ٠٠٠ كانت متفائلة حين سلمت بأنه عند ازاحة عبء التقليد الاعمى والسلطة المفروضة والترابطات العرضية سوف يتحقق تلقائيا التقدم فى مجال العلم والتنظيم الاجتماعى » (٢٦) ولكن التسليم بأن هناك قوانين ثابتة للطبيعة يعنى ان الجهود البشرية التى تستهدف احداث تغيير اجتماعى وتاريخى لا بد وأن تقع فى حدود ضيقة جدا وغير هامة نسبيا . علاوة على هذا فإن تفسير ديوى يقضى بأن « القوانين الثابتة أو الضرورى يعنى مستقبلا على شاكلة الماضى - أى مستقبلا ميتا غير متصور فكريا unidealized (٢٧) وقبل أن يتحقق « المستقبل المتصور فكريا - أى قبل أن يتسنى لفكرة التقدم دلالة حقيقية ومعنى اصيلا - لابد من حدوث ثورة علمية ثانية .

وكان كوبرنيكوس الثورة العلمية الثانية هو شارلس داروين ، وكان يكون هذه الثورة هو وليم جيمس (ويمكن أن نضيف بين قوسين ٠٠ وأن لوك هذه الثورة هو جون ديوى) . وبينما كانت الثورة الأولى رد فعل ضد القيود العقلانية التى فرضتها الاسكولائية كانت الثورة الثانية والتى لم تتم

نصولها رد فعل ضد نظرية المعرفة الحسية التى قدمها المذهب التجريبي
بالإضافة الى كل ما تنطوى عليه من قيود تحد من التطلع الإنسانى . قام
علم النفس عند لوك على مفهوم ستاتيكي احدى الاتجاه من الخبرة ادى الى
نصل قاس وسريع بين الفرد اللدى (الذات العارفة) وبين الموضوعات
لتى يحسها (الموضوع المعروف) . وكان الفرد المطلق عند التجريبية محدودا
بالمعطيات الحسية التى تزوده فقط بلحظة جزئية عن الحقيقة . وافترض
هذا النوع من التجريبية - الذى اطلق عليه ديوى اسم « تجريبية محدودة »
ن هناك لنوعا معينة أو قطاعات بداتها من الخبرة منيعة وعصية على البحث
'المقلى' (الأخلاق مثلا) . واصبحت من المضلات التى تثير حيرة المفكرين
التجريبيين معرفة كيف تصبح الاشياء المدركة فى الخبرة (أو غير المدركة)
امورا اخلاقية . كان هذا هو الموقف على الأقل الى ان اى جيمس الذى
انطلق من رؤيا دارونية عن العالم باعتباره عملية تطويرية وبرهن على ان الخبرة
تيار دينامى دافق ، وان الشعور والارادة يمكن ان يكونا بحق قوة خلاقية داخل
حدود هذه الخبرة . ولكن لم يكن لهذه الثورة العلمية الثانية ان تكتمل الا بعد
ان تتمثل الفلسفة والعلم تمثلا كاملا فكر جيمس واستبصاره وتطبيقهما
على كل مشكلات المعرفة والحياة .

وكانت هذه هى المهمة التى حلدها ديوى لنفسه . وتتضمن ما يلى :
اولا تجديد الفلسفة لتصبح أداة من أجل ادخال اصلاح عملى وواع على
الحياة اليومية للناس . ان تتحول الفلسفة الى وسيلة فعالة لتفسير الأحداث
الى تقع ومساعدة الناس على فهم دلالتها واستدلال نتائجها المحتملة وذلك
بدلا من ان تكون الفلسفة منهجا محدودا ومقيدا لحل مشكلات الفلاسفة .
وعبر عن هذا فى كتابه « مقالات فى المنطق التجريبي » حين قال : « ليست
الوظيفة الأساسية للفلسفة هى اكتشاف الفارق الذى تحدده المبارات
الجاهزة اذا صدقت ، بل الوصول الى توضيح معناها كمشروعات للسلوك
تستهدف ، تعديل العالم القائم » (٢٨) ان الفلسفة فى كل جوانبها - المنطق
والميتافيزيقا والأخلاق ونظرية المعرفة والقيم - يجب ان تبلغ أوجها فى فن
التوجه والاصلاح الاجتماعى المسئول هذا اذا أرادت ان تبرر وجودها وتمسك
بالفرص التى هيأها لها العلم الحديث . وليس معنى هذا الاقتصاد فقط على
اكتشاف قيم الماضى وتبريرها بل تقييم نتائج تلك القيم عند العمل بها فى
ضوء احتياجات الحاضر والمستقبل .

الجانب الثانى من هذا التجديد ضمان ان تخلق الفلسفة باعتبارها أداة
حديثه وتجريبية قنوات لتحقيق التطلمات الاخلاقية للمجتمع وتوجيهها على
نحو فعال صوب اهداف محددة . ان اى فلسفة مهما كانت صحيحة عقليا
تصبح شيئا لا قيمة له ما لم تكن لها نتائج اجتماعية أو ما لم تحدث تغيرات

اجتماعية واستهدفت فلسفة ديوى توضيح قضايا الصراع الاجتماعى فى القرن العشرين وتزويدنا بما نسترشد به لحلها . وطبيعى أن الفلسفة اذا كانت مجرد فلسفة تجريبية وصفية فحسب فانها تكون فلسفة عقيم بالنسبة لهذا الهدف . ولهذا فان فلسفة ديوى وهى فلسفة تجريبية وبرجماتية اكثر منها خبرية استهدفت أن تطبق فى مجال بحث الموضوعات الانسانية والاخلاقية نفس نوع المنهج (منهج الملاحظة ، والنظرية كفرض ، والاختبار التجريبي) الذى طبق فى مجال الطبيعة الفيزيائية وحقق للانسان ما حققه من فهم عميق . (٢٩) ومن هنا فان الازمة الراهنة فى الفلسفة والمجتمع انما نشأت بسبب استخدام مناهج العلم الحديث اولا واساسا من أجل انجاز اهداف خاصة مالية جرت صياقتها بينما لا تزال قيم المذهب العقلى سائدة، ولهذا ظلت غير اجتماعية ، وقال ديوى « يكاد العلم الا يكون قد استخدم من أجل تعديل سلوك ومواقف البشر الاساسية فى الشؤون الاجتماعية » (٣٠) واعتقد ديوى اننا اذا ما طبقنا المنهج التجريبي فى الفلسفة وفى العلم بصورة منهجية على القضايا السياسية والاجتماعية الملحة اليوم فان التغيير الاجتماعى العشوائى يمكن أن يتحول الى اصلاح اجتماعى واعي وموجه .

وهكذا تصبح للفلسفة مهمة مزدوجة : نقد الاهداف الراهنة بالنسبة لحالة العلم الراهنة وبيان القيم التى اوضحت فيما بالية بالنسبة للمصادر الجديدة وبيان اى القيم هى القيم العاطفية فحسب نظرا لعدم توفر سبل تحقيقها . ومن مهامها ايضا تفسير نتائج علم بلاتى بالنسبة للسلوك الاجتماعى مستقبلا . (٣١)

ولكن عادة الفكر السائدة التى تؤكد ضرورة معالجة العلم والاخلاق منفصلين كانت هى العقبة الاساسية التى تحول دون تجديد الفلسفة والمجتمع بما فى ذلك تطبيق مناهج العلم الحديث فى مجال البحث والاختبار على كل القضايا الفلسفية والاجتماعية . هذه العادة الانقسامية ، التى ترجع الى ايام الافريق حين فصلوا بين ما هو واقعى وبين ما هو مثالى ، انما عملت على تاييدها المؤسسات والتقاليد القائمة مثل الكنيسة والنظام التعليمى والقيم والبناء القوي للراسمالية المشتركة ، والسر القدس عن الفرد الحر المستقل الذى يقال ان العالم عاجز عن تفسير وجدانه الاخلاقى ومعرفته . ولهذا فاذا شئنا للفلسفة أن تكون منهجا لاصلاح حياة الناس فلا بد وأن تكون قادرة على نقد القيم الانسانية وأن تختبر علميا تلك القيم لمعرفة ما اذا كانت مرضية وفعالة ام لا . ويستلزم هذا الجمع بين الفلسفة وبين المنهج التجريبي ورفض المذهب الاثنيني البالى الذى وضع الواقع والقيمة فى عالين منفصلين . فاذا كانت الثورة العلمية الاولى بتأكيدها على النزعة الامبريقية بدأت فى تغيير علاقة الناس بالعالم الفيزيائى كذلك فنان الثورة

الثانية بتأكيدهما على التجريبية والغرض الانساني سوف تكمل عملية التحول من طريق تطبيق المنهج العلمى على كل قضايا النشاط الانسانى : القضايا انميزائية والاجتماعية والفكرية والاخلاقية . وينبغى أن تتولد عن هذا التحول ابعاد تقدمية جديدة للعملية الانسانية القديمة التى استهدف بها الانسان البحث عن وسيلة للسيطرة على مصيره .

كان ديوى فى تفسيره لازمة خريصا على أن يوضح كيف كانت التجريبية فى مجال الفلسفة هى فى حد ذاتها انجازا تاريخيا ، وانها وليست عملية طويلة من المحاولة والخطا سبقت اكتشافات كوبرنيكوس ونيوتن حتى . منهج البحث الذى قلته داروين وغيره من المحدثين فى صورة مصسقولة . ولا ريب أنه كانت هناك مزايا عديدة لتفسير أزمة الفلسفة فى ضوء تاريخي . أو كما قال ديوى فى ضوء نشوئى . واتبع ديوى أسلوبا خاصا هنا إذ بدأ أول الامر بخلع آنياب العقليين التقليديين وذلك بأن قصر حديثه على التاريخ دون التورط فى خلاف ميتافيزيقى . ثانيا أن تفسيره النشوئى ربط النزعة الفلسفية المطلقة بكثير من القيم والمؤسسات الرجعية والتي أصبحت مع مطلع القرن العشرين مؤسسات وقيم بالية ضعف تأثيرها وقلت حيويتها بالنسبة لحياة الناس . وأخيرا أوضح ديوى بجسلاء كيف أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية فى حقبة بذاتها تساعد على تشكيل قضايا الفكر ، وكيف يتغير المناخ الفكرى اذا ما تغيرت تلك الظروف . وكان خير مثالاً عنده زمانه هو ، حيث أمكن بسهولة ربط اضطرابات العالم الصناعى الحديث بأزمة الفلسفة .

ويمكن فى ضوء هذا التكتيك أن نضع البرجماتية بصامة والتجريبية بخاصة فى طليعة النزعة التقدمية الفكرية . واستن ديوى سنة سابقه من ابناء مجموعته مثل بيكون وجيمس ، حين أكد قوة البحث الحر الطليق فى كن مجالات الخبرة البشرية ضد كل مظاهر القمع والحظر التى يعرضها . أباطرة النزعة المطلقة . ولا ريب فى أن عرضه البسيط والطبيعى لتاريخ الفلسفة جعل التجريبية تبدو النتيجة الفلسفية الوحيدة المقولة للعلم الحديث وجعل خصوصها يبدون كمناصر رجعية تخدم ذاتها وينتمون الى قوى الظلام الفكرى . (٣٢)

ج :

كان العلم فى نظر ديوى خير سبيل لمعرفة العالم . ولكن معرفة العالم تمنى من بين ما تمنى القدرة على اخداث التغيرات المطلوبة فى علاقة العارف ببيئته ، وبهذا أصبح العلم أفضل منهج لوضع العارف فى علاقة مرضية بموضوع بحثه . ورأى ديوى أن العلم وسيلة للتغير الى الاحسن ، تغيير .

كل من المعارف ومعرفته . ولكن المعارف والمنهج والمعروف تغيروا جميعا خلال رحلة العلم ، وان نهاية الرحلة ، او بلوغ المعرفة المنشودة ، ليس سوى البداية لمشروع معرفة آخر جديد . وهكذا تضمن العلم الحديث نوعا من العملية المزدوجة ، ونهايته ، وهي صفة لعلاقة موضوع الخبرة وتقوم بين البحث والباحث وموضوع البحث ، هي ذاتها علاقة انتقالية وحركة مستمرة وليست علاقة استاتيكية تكتمل مرة وإلى الأبد . وكل استعمال تال للمعرفة يتضمن اختبارا للتأكد مما اذا كانت العلاقة لا تزال تحتفظ بصفتها المنشودة أم لا .

كان هذا هو جوهر ما قصده ديوى بالمنهج التجريبي . وتعتبر كل انجازاته في مجال الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتكنولوجيا التطبيقية والصناعة جزءا من خبرة كل انسان في القرن العشرين . ولكن المذهب التجريبي كان لا يزال في البدء يحاول شق طريق له داخل الفلسفة وذلك نتيجة النزعة الاثينية القديمة الراسخة التي تفصل بين العلم وبين الاخلاق أو تصل بين موضوعات الخبرة وبين الأشياء في ذاتها التي تختفي وراء الخبرة . (٣٣) وتمثلت العقبات التي عاقت تقدم المذهب التجريبي في التحيزات والاهواء والتقاليد التي ترجع جذورها الى سنين ما قبل التجريب السابقة على الثورة العلمية الأولى . واستلزم تجديد الفلسفة بداية معالجة وتفسير الخبرة والمنطق والقيم على نحو تجريبي ، والمصطلح على تطبيق نتائج هذا المنهج وفق النظرة الدرامية على الواقع الاجتماعي والسياسي .

وتمثل الخبرة المقولة الاساسية عند ديوى مثلما كانت عند جيمس . والتزم ديوى بالمنهج الدارويني حين وصف الخبرة بأنها مجموع التفاصيل المتبادل بين كائن حي ماقل وبين بيئته . وبينما رأى الامبريقيون الخبرة انطباعا سلبيًا لخصائص البيئة المنفصلة والمتمايزة عن الحواس ، رأى ديوى ان الخبرة تحتوي كل التفاعلات الفيزيائية والنفسية التي تجري بين البشر وبين عوالمهم الطبيعية والاجتماعية. والملاحظ أن تفسير الخبرة كعملية طبيعية برمتها هدم المذاهب الاثينية التي تضمنتها الفلسفات السابقة وذلك بالقول بان الخبرة هي اساس ومصدر كل المعرفة . ونظرا لان الخبرة عملية دينامية حية تجري داخل الطبيعة اذا يصبح من المستحيل وضع أي فاصل مشروع بين وسائل ادراكية للمعرفة وبين غيرها ، وبهذا يتحطم الهيكل الميتافيزيقي الذي تبني عليه كل النزعات الاثينية التقليدية . وجدير بالذكر أن هذا الاطار ، أو نقطة انطلاق المذهب التجريبي فتح آفاقا جديدة امام الفلسفة والمجتمع : أولا : فان التفاعل بين الكائن الحي وبين البيئة الذي يؤدي الى قدر من التكيف يكفل استخدام البيئة والاستفادة منها ، هو الواقع الأولى والمقولة الأساسية . ان المعرفة ... متضمنة في العملية التي تدعم الحياة وتطورها.

وتفقد الحواس مكانها كمنافذ للمعرفة لتأخذ مكانها الصحيح كمثيرات
للسلوك وهكذا يصبح الجدل كله بين الامبريقية وبين النزعة العقلية
شان القيمة الفكرية للاحاساسات جدالا عقيما وباليا . (٣٤)

لقد اخفق كل من الامبريقيون والعقليون في أن يدركوا أن « وظيفة
الاثارة الحسية والفكر مرتبطة باعادة تنظيم الخبرة عند تطبيق القديم على
الجديد ، وبالتالي فهي تؤكد اتصال او انساق الحياة (٣٥) اذ كانت الخبرة
عند ديوي ، مثلما كانت عند جيمس ، تمنى المادة الخام التي يبنى منها
البشر ، بالفريزة في البداية ثم بالفكر الواعي والعقل تدريجيا ، علما اعطاهم
اشباعا بدنيا ومعنويا . ولقد تطورت قدرة الانسان على الفكر العاقل بدافع
الحاجة الى بقاء الانسان والرغبة في أن تصبح شروط هذا البقاء مقبولة.
والسؤال الذي ساله ديوي هو ماذا كانت طبيعة الصلاقة بين العقل وبين
الخبرة في الماضي والحاضر والمستقبل ؟ وكانت اجابته بسيطة وطبيعية :
العقل أو الذكاء كان صفة للخبرة التي تطورت الى قدرة بشرية تيسر بقاء
النوع . وظلت تطور على مدى التاريخ لتصبح اكثر فعالية بلوغ هذه الغاية.
وبلغت هذه العملية التطورية مع مطلع القرن العشرين مرحلة أصبح فيها
عقل (ذكاء) الانسان قادرا على معرفة العملية الدافعة للتطور .

بمعنى اننا اذا نظرنا الى تاريخ البشرية وبخاصة الى التطور التاريخي
للعلم الطبيعية نجد أن التقدم تحقق من الخبرة الخام الذي اختلفت فيه
معتقداتنا عن الطبيعة والأحداث الطبيعية اختلافا كبيرا عن معتقداتنا التي
اعتمدها العلم الآن . ونجد في الوقت نفسه أن المعتقدات الأخيرة تمكنت
صوغ نظرية عن الخبرة نستطيع بفضلها أن نبين كيف حدث هذا التطور من
الخبرة الفجة الى النتائج المصقولة المثقنة التي وصل اليها العلم . (٣٦)

ان الفكرة الاساسية لهذه الصفة التي تصف الخبرة والمساءة عقل
« ذكاء » تستهدف تأكيد تطور وسائل التحسين المستمرة في « اعادة تنظيم
الخبرة » وقدم العلم التجريبي للناس في الماضي امكانية كبيرة للتحكم في
بعض اجزاء سلوكهم وبيئتهم على أساس أن العقل وسيلة لهذا النوع من
المعرفة . ولكن التاريخ أصبح خلال سنوات ما بعد داروين واعيا بذاته ،
وبولدت عنه ذات هارفة عاقلة حقا لها قدرة مرفانية تتمتع بنفس التأثير
المضاف للعلم التجريبي . واستطاع الناس اليوم بفضل التجريبية ان يخاضروا
ويختبروا بذلك المادة المستمدة من الخبرة والتي يقومون باعادة تنظيمها ،
واستطاعوا ايضا وعلاوة على هذا فهم العملية التي فعلوا عن طريقها هذا وان
يطبقوا تلك العملية على اختيار المنهج ذاته والتحقق من صدقه . ورأى
ديوي ان هذه الامكانية كانت آخر تعبير فلسفي عن الثورة الداروينية ومحور

الامكانيات الجديدة التى هيأتها الثورة العلمية الثانية للفلسفة . او كما قال ديوى :

الذكاء صفة لبعض مظاهر السلوك ، ونعنى به السلوك الموجه ، والسلوك الموجه أنجاز مكتسب وليس موهبة طبيعية أصيلة . ويمثل تاريخ التقدم الإنسانى قصة تحول السلوك من سلوك غير محدد الصفة ولا معروف اذ يشبه التفاعلات بين الأشياء غير الحية ، الى سلوك يتميز بفهم الهدف منه ، أى من سلوك تحكمه الظروف الخارجية الى سلوك له دليله الذاتى . يسترشد به فى عزمه الباطنى : استبصار نتائجه . (٣٧)

وتحديد الذكاء بهذا المعنى يفيد ان مهمة الفلسفة لم تعد متعلقة بالفضايا الاستاتيكية والانطولوجية بل بالمفاهيم الدينامية والغائية والهادفة . التى تستخدم عن وعى تمديدات كيفية داخل عملية العيش . (٣٨) وصرح ديوى قائلا : لقد حان الوقت لمنهج برجماتى سيكون مثاليا اميريقيا يكشف عن الرابطة الجوهرية التى تربط الذكاء بالمستقبل الذى لم يتحقق بعد . أى بامكانيات تتضمن تحولا مطلوبا (٣٩) وهناك فكرة جديدة وأكثر علمية عن التقدم تعتبر محور هذا النوع من الفلسفة ذلك لان التقدم البشرى هو هدف ومقياس التجريبية .

ان تحول الاتجاه من ركون محافظ الى الماضى ، أى اعتماد كامل على الروتين والتقليد ، الى الايمان والتقدم من خلال التنظيم الذاتى للظروف الراهنة هو بطبيعة الحال انعكاس للمنهج العلمى للتجريب . . ويوفر هذا المنهج التبرير العلمى لمفهوم التقدم . . . والضرورة الأولى والأساسية للفكر العلمى هى أن يتحرر المفكرون من استبداد الآلة الحسية والعادة ، وهذا التحرر هو أيضا الشرط الضرورى للتقدم . (٤٠)

لقد أصبح لزاما أن تكون الفلسفة فى العالم الحديث فلسفة تجريبية ، وتمثل التجريبية عند تطبيقها على كل النشاط الإنسانى وعلى الخبرة المنهج : و « الشرط الضرورى » للتقدم .

ان حرص ديوى على أن يوفر للتقدم « المبرر » العلمى هو الذى حدد نهجه فى معالجة عدد من الموضوعات الفلسفية وبخاصة المنطق والقيم . لقد كانت الفلسفات التقليدية تنظر الى هذه المقولات العرفانية فى ضوء علاقتها بأشكال ثابتة ، أى علاقتها بما زعموا أنه الواقع الاسمى للثبات القائم وراء ظاهر الأضنة المتغيرة . ولكن عندما نظرنا الى المنطق نظرة تجريبية أصبح بحثا منهجيا فى عملية البحث ذاتها ، وأصبحت القيمة هى عملية تقييم كل

ما كان له سلطان في حث الإنسان على السلوك وتعود كل من هاتين العمليتين
في البداية الأولى إلى النقطة التي بدأ عندها كل نشاط عقلي : النقطة
التي استخدم عندها الكائن المفكر ذكائه بوعي لتغيير وتحسين خبرات حياته .

واعتقد ديوى أن المنطق كان دائما « مبحثا قديما » يركز على « تحليل »
أنضل مناهج البحث (وحكم الأفضلية هنا أساسه نتائجها في ضوء البحث
المستمر) الموجودة في لحظة بذاتها « (٤١) ومع التحسن التدريجي في مناهج
العلم حدثت تعديلات مقابلة في النظرية المنطقية . مثال ذلك أن المنطق
انديكارتي كان انمكاسا مباشرا للثورة العلمية الأولى . ولكن العلم أصبح
على يد داروين علما تجريبييا في الأساس وثابت أن المفاهيم الصورية التقليدية
عن المنطق مفاهيم بالية .

ويرجع تاريخ خلاف ديوى مع المنطق الصوري إلى أيام كتابه «دراسات
في النظرية المنطقية » (١٩٠٢) ومرورا بكتابه « مقالات في المنطق
التجريبي » (١٩١٦) وانتهاء بانضج كتبه المنطقية « المنطق : نظرية في
البحث » (١٩٣٨) . ويرى ديوى أن الممارسة التقليدية للمنطق استهدفت بتجديد
الصور الخالدة للمبادئ الانطولوجية دون أن تعمل كأداة لتصحيح عملية
البحث الخبرى . أن المنطق الصوري مستمد من المفهوم انقال أن الصدق هو
التطابق مع مقولة ثابتة للأشياء في ذاتها . ويرى هذا النوع من المنطق أن الحق
هو تطابق الصور والنتائج مع مبادئ أولية مطلقة تحكم القياس والاستقراء .
واعتقد ديوى أن مثل هذا المفهوم يعكس « أسلوب البحث عن اليقين » القديم
وهو ما يتناقض تناقضا أساسيا مع الممارسات التجريبية للعلم الحديث .

نجد في مقابل هذا أن القسمة الجوهرية المميزة للمنطق التجريبي هي
الصفة الادائية للفكر وتكيفه من أجل البقاء والعمل والتحكم في البيئة
وبوجيها لصالح التقدم الانساني وخير الانسان وليس محاولة تقليد ومحاكاة
مبدأ كوني ثابت . (٤٢) لقد حاول المنطق العقلي وضع مبادئ شاملة للدراسة
مستقلة عن البحث الانساني للتمييز . وانطلق هنا من مبادئ ميتافيزيقية
قيل انها تسبق زمانيا مواقف الاشكالية الخاصة التي يمكن تطبيق المنطق
عليها . وراى ديوى أن مثل هذا الزعم يتحدث عن طبيعة الفكر أكثر مما
يجيزه لنفسه العلم الحديث وبخاصة علم النفس . وكانت حجة ديوى أن
المنطق لم يظهر بفعل ضرورة اقتضتها مبادئ أساسية ثابتة . بل هو وليد
متطلبات خاصة متميزة تتعلق بمواقف اشكالية أو غير محددة . وهو أيضا
وليد أنواع من القرارات التي ترضى من بحثها . ونظرا لأن المنطق هو أفضل
سبيل لحسم المواقف غير المحددة فإن من القبول والمشروع أن نتمند دعاواه
إلى حلول ذاتية إلى حد كبير للمشكلة موضوع البحث .

لقد كانت الرسالة الجوهرية للمذهب التجريبي هي ان البحث المنطقي يتعين عليه ان يؤدي دائما الى تحول محدد وهادف في العالم الطبيعي . وكانت تلك رسالته قبل استخدام مصطلح « منطق » . وراى ديوى ان البحث اذا لم يسهم مباشرة بقدر من المعالجة الفعلية لجانب من جوانب الطبيعة فانه يصبح هراء لا معنى له . اذ لابد وان يؤدي المنطق الى نتيجة محددة هي تحول مرقف غامض غير محدد الى موقف محدد وواضح منطقياً بمعنى واقعي او فيزيائي . وذهب ديوى الى ان مفهوم المبادئ المنطقية الكلية قد فرس شعورا باللامسؤولية العقلية مقابل مظاهر عدم التحدد المنطقي ، هذا بينما نجد المنطق التجريبي يتأكده على الآثار المعيارية للبحث النوعي فد اُضاف للمسؤولية الى الحياة العقلية : ان تحويل الكون الى كون مثالي او عقلاني هو في النهاية اعتراف بمعجز الانسان عن التحكم في مسار الاشياء والامور التي تمنينا . وظلت الانسانية زماناً طويلاً تمانى من هذا العقم ولذا كان طبيعياً ان تنتقل هبة المسؤولية التي عجزت عن حملها لتضمها الى كاهل العلة المفارقة ظناً منها انها الاقدر (٤٣) .

ان الفكر القائم على الخبرة الانسانية ، على نحو ما يجب ان يكون الفكر ، كان عاجزاً من « اقتحام » اهداف كلية . لقد كان الفكر فكراً غائباً وانتقائياً وليس كونياً وانطولوجياً ، ولم يكن هدفه محاكاة امر مبهم وغامض بل وضع وبيان « هدف منظور » بحيث اذا ما أصبح أساساً لسلوك مقصود فانه يحل المشكلة موضوع البحث الى مشكلة محددة خبرياً . ولم يكن هناك دون شك ضمان بان سلوكاً بذاته او هدفاً منظوراً بذاته يمكنه ان يحقق الصفات الخبرية المنشودة . ولكن الهدف المنظور بشكل وسيلة مؤقتة للسلوك ، اذ يقم امكانيات جديدة لكل من الفرار ولكل بحث جديد قد يقتضيه هذا القرار .

وهكذا فان المنطق التجريبي له نفس الصفة التقديمية المزدوجة التي للعلم الحديث بوجه عام ، اذ يستهدف تزويد عمليات الفكر بمنهج يمكنها من أن تكفل كلا من التحقق المستمر وتنقيح كل هدف منظور ينبثق عن موقف مثير لل تساؤل . ولا يفيد هنا أى أسلوب صوري او قبلي ذلك لان الفكرة اذا كانت فكرة منطقية لا يمكن تأكيدها الا اذا تماثلنا معها وثبتت نتائجها . وتؤدي هذه النتائج بدورها الى تجديد عملية البحث ، وتجسّل المنطق التجريبي متصلاً او تجمله « بحثاً تقديمياً » (٤٤) وسبق أن أوجز أحد الفلاسفة « جوهر اسلوب ديوى في التفكير » حين قال :

تتغير الأهداف من موقف الى موقف ، وكل هدف حين نبلغه يصبح وسيلة لهدف أبعد في كل موقف جديد . ان الخبرة الانسانية

بجدید تقدیمی للأهداف كما وأنها اختيار للوسائل التي تحقق الأهداف التي تم قبولها . والمهمة الأساسية للفلسفة الأخلاقية هي توفير المنهج الذي يمكن أن يسترشد به الناس عند أداء هذه المهمة المزدوجة . (٥) .

وأكد المذهب التجريبي أن بالإمكان اعتبار الأفكار أفكاراً منطقية في حالة واحدة فقط وذلك عند النظر إليها في ضوء السلوك العملي الذي أنابته والأغراض الخاصة للباحث . ولهذا فإنها تستلزم فحصاً مستمراً لهذه المتغيرات . ونتج من هذا قوله مفهوم نسبي عن المنطق الذي تغيرت صورته ومعاييره من بحث إلى بحث ومن زمن إلى آخر . وأدت هذه النسبية المنطقية واستنادها الثابت إلى الخبرة الإنسانية والفرض ، أن دأب النقاد على اتهام ديوي بأن منطقته أغفلت ثبات الرياضيات وبياناتها الرمزية . ولكن محك المنطق عند ديوي هو القرار الذي يتحقق عند أي اعتراض في فيض الخبرة المتدفقة وليس المحك التطابق الكامل بين فكرة ما وبين مبدأ أرسطي جامد . لقد كان فكر ديوي عن المنطق فكراً مفتوحاً وديمقراطياً . وسبق أن أشار إلى هذا الرأي بملاحظة أثارت حقن خصومه من أصحاب المنطق الصوري إذ قال :

إن أي قضية تستخدم الفرض الذي وضعت من أجله هي قضية صحيحة منطقياً ، والفكرة التي تظل غير صحيحة أو غير ملائمة حتى تستعمل على الكون كله إنما تأتي نتيجة إعطاء حكم ما وظيفية خاطئة خطأ ينبع أصلاً من إخفاقنا في أن ندرك أن كل حالة من حالات الفكر يظل عليها حاجة كيفية جديدة يعمل من أجلها (٦) .

ولكن الحاجة بأن المنطق نسبي في علاقته بالخبرة البشرية وبالفرض وبأن هدفه تحقيق غاية محددة منظورة متميزة عن هدف كلي في جوهره ، شيء ، والعمل على تحديد علامات يسترشد بها المرء عند اختيار غايات بمنظورة ملائمة ومفيدة شيء آخر . وقد أضفى مذهب ديوي التجريبي على دراسة القيم ، مثلما أضفى على المنطق ، أفضل ما في التفكير العلمي الحديث وحول نظرية القيم إلى صورة أخرى من صور محاولة الإنسان تحسين تفاعله مع بيئته .

رأى ديوي أن القيمة تنبع من بدائل يتأملها الناس عند محاولتهم البقاء والتقدم في العالم الطبيعي ، أن قدرة الإنسان على التفكير والاختيار بين مسارات مختلفة للسلوك أضاف بعداً كيفياً جديداً بدوره كان العالم سيظل عالماً كمياً فقط . لهذا فإن الناس وليس الآله أو أي قوى مقدسة قبلية ، هم الذين خلقوا القيم ، فالقيمة مظهر طبيعي تماماً لجوانب معينة من الخبرة .

ونمثل القيمة عنصرا أصيلا في الصراع الواعي من أجل التحكم في البيئة الطبيعية والاجتماعية ، وليس لها أى معنى فيما وراء ذلك . ولم يكن مذهب ديوى الطبى أكثر صراحة ووضوحا مما كان عليه عندما تناول موضوع القيم والأخلاق .

لقد مايزت المفاهيم التقليدية بين قيم جوهرية وأخرى عرضية أو قيم عائية وأخرى أدانية ، والقيم الجوهرية هى تلك الخصائص أو الأشياء المتعلقة بمعايير قبلية أو خالدة ، أما القيم العرضية فهى فى مرتبة أدنى نظر محتفظة بقيمتها فقط طالما وأنها تحملنا أو تزيد من اهتمامنا بالقيمة الجوهرية وصيغى أن يرى ديوى فى هذا التمايز صورة أخرى للنزعة الاثنينية القديمة قبل التجريبية. والتى تفصل الماهية عن الاداة أو تفصل الغاية عن الوسيلة وطبيعى أن يرى ديوى فى هذا التمايز صورة أخرى للنزعة الاثنينية القديمة لا ترتبط بالغايات من حيث هى جوهر أو ماهية بل من حيث هى غايات منشودة ، كحلول متصورة لمشكلات عارضة . أن القيمة لم تكن جوهرية متلما لم تكن المعرفة مباشرة : فكلاهما نتاج عملية انتقاء أو تأمل آثارها ووجهتها مشكلة موضع خبرة كما آثارها ووجهتها أغراض وأهداف صاحب الخبرة . التقييم ليس أمرا نافذا ومتخللا الكون على اتساعه بل انه أمر يحدث داخل سياق وجودى متميز . وأكد ديوى أن طبيعة التقييم ووظيفته تخضعان لنفس نوع البحث العلمى التجريبى الذى تخضع له الأفكار أو الأمور التى ' علاقة لها بالقيمة .

وذهب ديوى الى أن البشر أضلوا على العالم قيمة حيثما انتقوا مسبارا سلوكيا بذاته دون سواء . ولهذا فإن جوهر القيمة هو عملية اختيار سبيل يفضى الى اتجاه منشود . وتعتبر الأفكار أمرا له قيمته باعتبارها أجزاء من عملية انتقائية ، والفكرة القيمة :فكرة « تقديمية واصلاحية وتجديدية وتركيبية » فى ضوء انجاز الفرض الذى يستهدفه الانسان وفى ضوء توسيع نطاق الإرادة البشرية (٤٧) « هناك قيم وخبرات تتحقق فعلا على اساس طبيعى .. أن الخيال المثالى يمسك بالثمن الأمور التى يهتدى إليها فى أخرج لحظات الخبرة ويعرضها . ونحن لسنا بحاجة الى معيار خارجى أو ضمان خارجى يضمن خبريتها . لقد كانت وهى الآن خيرا ونحن نستخرج منها غاياتنا المثالية» (٤٨) .

لقد نبئت نظرية ديوى عن القيم من اقتناعه بأن وظيفة الفكر هى كفالة الخبرات المتصورة ، ودعم تحققها فى سياق واقعى خبرى . ولهذا فإن الدور الصحيح لنظرية القيم ، شأنها شأن الفلسفة والمنطق ، هو تفسير هذا البحث الإنسانى الخالص . اننا لا نستطيع أن نفصل بين الواقع وبين القيمة فلقد

عرف الناس قيمة حياتهم عند مواجهتهم لوقائع الخبرة انعادية . ان مفاهيم القيمة التي حاولت قياس خبرات الانسان وفق معايير بعيدة ابدية حولت اسباب الانسان بعيدا عن (بدلا من أن توجهها نحو) الحقائق الشخصية لقرارات القيمة . وعبر ديوى عن هذا فى كتابه « موجز نظرية نقدية عن الاخلاق » بقوله : « العمل الخلقى ليس هو ما يشبع مبدأ بعيدا على السعادة او مفارقا (ترلستندتاليا) وانما هو يواجه الموقف الراهن الفعلى » (٤٩) .

الافكار اذا تكون ذات قيمة طالما كانت خططا فعالة للسلوك من اجل حل مشكلات وتعديل ظروف الحياة بأساليب أكثر ارضاء . ولكن نظرا لان الخبرة فى حالة فيض دائم فلا بد وان تكون القيم ذاتها فى تغير متصل لتلبية مطالب وتوقعات جديدة . ان اتساق القيم الثابتة « تجعل الناس قانعين بالوضع القائم للامور ، وبأخوضون الافكار والاحكام التي هي فى حوزتهم مقدما باعتبارها امورا نهائية ومكتملة » (٥٠) لهذا فان النظرية الملائمة عن القيم لا بد وان تعنى اولا وقبل كل شيء بعملية اعادة التقييم كعملية متصلة واصيلة ، ولا بد وان تكون للتقييم نفس الطابع المزدوج المميز للمنطق التجريبي اذا شئنا لها ان تلبى متطلبات الفكر العلمى الحديث . وكل فكرة يقدمها الناس على انها فكرة قيمة لا بد وان تكون مهياة لافساح الطريق لقيم جديدة ومعنى جديد ، كلما تراكمت المعرفة وصيغت مثل عليا جديدة . ويلزم ان تعنى كل نظرية من القيم بتطوير نفسها دائما .

هذا المعنى الذى يفيد أن هناك قيما أومنح مجالا من تلك القيم التى يتم فهمها بصورة محددة او بلوغها على نحو محدد انما يمثل تحديرا مستمرا المردد كى لا يقتنع بانجازها . ان يأخذ أكثر فأكثر صورة الاهتمام بالتحسين وبالتقدم المطرد . . والانسان الخير لا يقتصر على قياس سلوكه وفق معيار ثابت بل يعنيه مراجعة وتنقيح هذا المعيار . أن فهمه للمثل الأعلى . . يتمتع من أن يظل قائما بمعيار ثابت الصياغة ، ان أرقى صورة للشعور هي الاهتمام بالتقدم المطرد (٥١) .

وكان ديوى مدركا تماما أن مثل هذا النهج النسبى فى معالجة القيم يضييق به كل من اعتادوا الاطمئنان الى معيار ثابت للمعنى أو الى ما يظنونهم قيمة « قصوى » أو « جوهرية » يقيسون فى ضوءها خبراتهم . وأجاب ديوى على نقاده من أصحاب المذاهب المطلقة بأنه طالما وأن القيم ذاتها وليدة الخبرة ، فاننا لن نكون راقعين اذا انتظرنا ان تكشف لنا الخبرة عما لم يكن جزءا منها . وحدث أن أشار ديوى الى نظام معين من القيم بأنه جوهرى ونهائى، ولكن استعمله لهذين المصطلحين كان يحمل دلالة طبيعية . فقد أشار فى كتابه « الديمقراطية والتعليم » الى أن « القيمة الادانية . . ذات قيمة جوهرية من حيث كونها وسيلة الى غاية » (٥٢) ان أى فكرة او قيمة تأتى فى نهاية سلسلة من عمليات

البحث فى سلسلة من المشكلات يمكن وصفها بأنها قصوى ونهائية .. وقال ديوى ردا على أحد النقاد :

« هناك أمور تأتى فى خاتمة عملية تقييم وهى بهذا الوضع تعتبر نهاية ان دكتور جيجر Geiger على حق تماما حين يقول ان منهج السلوك الذكى يعتبر عندي قيمة نهائية . انه آخر ما تصل اليه فى مجال البحث ، وهو يشغل مكانا يكسبه هذه القيمة لأن له خاصية فى ذاته ولذااته بمعزل عن أى علاقة بأى شئ سواه . انه الآخر من حيث الاستعمال والوظيفة ، ولا يزعم انه كذلك لأن هناك طبيعة مطلقة أصيلة « تجعل منه شيئا مقدسا ومفارقا وموضوعا للعبادة » (٥٣) .

لقد ادت القيم وظيفية أساسية باعتبارها أداة تحول التغير الحتمى الى سلوك واع يجعل التقدم ممكنا خبريا . ومع هذا فحيثما كان هناك تقدم وحيثما كان هناك تغير عمدي ومخطط الى الأفضل كان حتما ظهور توتر بين التقليد وبين التجديد . ان ممارسة اختيار القيم يشير دائما مشكلات خطيرة بشأن مدى ما يستحقه ما هو قائم للحفاظ عليه ومدى ما يمكن ان يتم من تغير دون ان تم الفوضى العالم . لقد كانت المطالبة بالحرية الشخصية وبالتخير والتقدم تقابلها على الجانب الآخر مطالبة بالحفاظ على النمط التقليدى . الراسخ فى أداء الأمور . ورأى ديوى ما رآه جيمس من أن البرجماتية طريق وسط بين التقيضين : الفيض والثبات « ففى المذهب التجريبي لا نجنا النظام بل التقدم المنظم هو المثل الأعلى الاجتماعى » (٥٤) .

وتتضى نظرية ديوى عن القيم فى التحليل النهائى لها بأن التقدم جاء نتيجة رغبة الناس فى أن يحققوا بالفعل فى المستقبل نظاما أخلاقيا غير سائد أو قائم الآن ، وتستهدف النظرية تزويدنا بمعيار يكون ذاته موضوعا للتقدم كلما طرأت حبرات جديدة فى هذا الاتجاه . ورأى ديوى أن دور المنطق والقيم — ودور الفلسفة بوجه عام — هو تزويد الأفراد بمنهج علمى قادر على تصويب ذاته للقائيا ويمكنهم من الوصول الى تقييم دقيق لظروفهم الراهنة ، ويخططون بصورة واقعية لتحسينها باستمرار .

الأزمة الاجتماعية التى جابهها جون ديوى نشأت أساسا نتيجة تخلف بعض الأفكار والظروف عن التقدم الفكرى والعلمى بوجه خاص . لقد رأى العالم يعانى تحلا عميقا ، فتقدمه عشوائى ولا يسير وفق معدل متكافئ ومطرّد ، وقيمه انعكاسات موروثّة عن أيام بالية ، ومؤسساته شكلية ورجمة

تجاوز أغلبها الظروف التاريخية التي اقتضتها . وكانت الفلسفة باعتبارها عنصر أصيلا في مكونات الثقافة تعكس هذا التمثل ، ومن المقدر لها أن تظل على حالها هذا ما لم تتجسد فيها معتقدات العلم التجريبي . فإذا ما تأتى لها هذا يصبح بالإمكان تطبيق المنهج التجريبي على مشكلات المجتمع الملحة بصورة منهجية . لهذا كانت معالجة ديوى التجريبية للمنطق والقيم ليست الأجزاء من التجديد الذى شرع فيه ، وبقي بناء مجتمع تجريبى تقدمى .

رأى ديوى أن علاج الأزمة يتمثل فى استبدال التجريبية بكل أنماط السلطة القائمة . فالمجتمع الحر المفتوح المؤيد للتجريبية العلمية هو وحده الذى نتوقع منه أن يكون قادرا على تنظيم مشكلاته وتوجيه مستقبله بأسلوب مرضى وتقدمى ، وهذا النوع من الحرية والانفتاح لا يتسنى الا فى مجتمع نأرى مؤسساته ذاتها هذا المسار التقدمى وتستوعب عمليات العلم القادرة على تصحيح ذاتها تلقائيا . لهذا استهدف العلاج الذى وضعه ديوى تجديد أشكال السلطة الاجتماعية وفق أفضل فهم إنسانى وعاقلى للتجريبية . . . ويسى قريبا أن يتمخض هذا التجديد من تأكيد قوى لفضائل الديمقراطية .

ذهب ديوى الى أن الفلسفة ليست مجرد انعكاس لحضارة ما - وإن كانت كذلك حقا - بل هى قوة حيوية تسهم فى تطورها وتحسينها . وكانت التجريبية كفلسفة اجتماعية هى محاولته لوضع أساس علمى وأخلاقي للتغير الاجتماعى التقدمى . أن « المجتمع الخير » وهو الهدف المنظور فى تفلسف ديوى التجريبى ، لا يمكن بلوغه الا بفلسفة تضع « المعيار النهائى للدكاء موضع الاعتبار بالنسبة لمستقبل منشود ، وللبحث عن الوسائل التى تمكن من تحقيقه تدريجيا بصورة مطردة . (50) وجرى المادة تقليديا على اعتبار الدكاء، مثل الاخلاق ، صفة فردية وليست اجتماعية . وكان هذا فى رأى ديوى سببا هاما من أسباب الأزمة التى يعيشها المجتمع .

ويرى ديوى ، مثلما رأى جيمس ، أن الفرد هو المختبر الأولى والأساسى واللبنة الاجتماعية الأولية التى لا يوجد ما هو أولى منها . ولكن ديوى اعترف بما لم يعترف به جيمس وهو أن الفردية انجاز اجتماعى وأن المجتمع سابق على الوجود الشخصى . أن الشخص بوجوده المفرد وإن بدأ فريدا ومستقلا إلا أنه نتاج فعلى لترايطات تفدى عليها منذ الميلاد وزودته بقدراته على الاختيار من خلال حساسياته وحدوده الخاصة . وإذا كان من المسلم به أن الفرد البيولوجى هو محور أو المحل الهندسى للخبرة إلا أن كلا من المعانى التى يستندلها وموضوع مبركاته إنما ينتجها ويحددها لدرجة كبيرة المجتمع الذى أوجبه . أن الدكاء والمعرفة والاخلاق هى فى واقع الأمر سلوك تال لتسلك المبركات ، وهى لهذا وفى ضوء كل الافتراض العملية مقولات اجتماعية .

(م - ١١ - فلسفة التقدم)

وليس بالإمكان وضع أى خط فاصل بين الفردى وبين الاجتماعى ، أو بين الإبعاد الخاصة للخبرة وبين تعبيرها العام فى السلوك . وإذا شئنا نقلنا اجتماعيا أصيلا فلا بد وأن يكون هناك أولا تعريف جديد لمعنى الفردية وفق متطلبات العلم التجريبي .

من المعروف تاريخيا أن الفكرة الكلاسيكية التى قدمها لوك عن الفردية كانت السلاح الأساسى فى الثورة ضد المطلقات البالية والمقيدة الموروثة من الكنيسة والدولة . « نظرية تخص الأشخاص كأفراد بمعزل عن أى توابلات سوى تلك التى يصنعونها عمدا تحقيقا لغاياتهم الخاصة أو بحكم الطبيعة أو الحقوق الطبيعية » (٥٦) عكست النزعة الفردية بمعناها هذا مرقفا من التغير قائم على فرض أن الطبيعة البشرية إذا ما تحررت من المؤسسات الاجتماعية المقيدة لها فأنها سوف تكون قادرة على اجتاز التقدم « أن فردية أفقرن الثامن عشر وهي فردية عصر التنوير ارتكزت على مفهوم أساسى يقضى بأن المجتمع يتسع لتسع الإنسانية يمثل الفرد فيها أداة التقدم » (٥٧) . « الطبيعة البشرية إذا ما سقطت عنها قيودها سوف تحقق حتما تغيرا اجتماعيا مفيدا - وهو ذات الفرض الذى استندت إليه نظرية حرية العمل . ولكن ديوى رأى أن النظرية الفردية حين فصلت الفرد عن المجتمع افتقرت إلى المعامل الذى يكفل تطور مثاليها ، وأصبح هذا النقص حادا وخطيرا بعد تغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية .

لقد أفاثت الثورة الصناعية كثيرا من ميراثها التى ورثته عن حرية العمل ، وكانت هى ذاتها جزئيا نتاجا لتلك الفلسفة . ولكن فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر هدمت آثار التصنيع جانبها كبيرا من الأساس الذى يرتكز عليه هذا الميراث . ومع نهاية القرن التاسع عشر افلست النظرية الفردية القديمة بمقيدتها الأساسية عن الطبيعة البشرية الثابتة واللوية ، ولكن هل الرغم من هذا ظل كثيرون متشبثون بمظلماتها البالية . « أنهم يعزون كل المنافع المادية فى حضارتنا الراهنة الى هذه النظرية الفردية - وكان الآلات صنعتها الرغبة فى الربح وليس العلم المجرد عن الفردية » (٥٨) .

وكان ديوى يؤمن فى واقع الأمر بأن الحضارة تقدمت لأن الإنسان تناول الطبيعة وتعامل معها بأسلوب علمى وتعاونى وليس بسبب أى تحسين حقدز مقدما ومستمد من الجهد « الحر » الذى يمثل تكوينا طبيعيا فى الأفراد (٥٩) . أما الفكرة القائلة بأن التقدم الاجتماعى تتحقق بفضل سلوك افراد يبحثون عن غنى ذاتى بمعزل عن بقية المجتمع فأنها فكرة قد تكون صحيحة بالنسبة للمراحل الأولى للتصنيع ، ولكنها لم تعد صحيحة فى القرن العشرين . أن تعزيز المجتمع الذى صاحب الثورة الصناعية خلق حاجة إلى

نظرية فردية جديدة تطالب بأن يكون التقدير الاخلاقي رهن بوجود فرد جديد
شخص فردى يحكم اختياره ووجدانه ومسئوليته ، وشخص اجتماعى فى
الوقت نفسه يحكم ما يراه خيرا وبما يوافقه واهدافه . وبدون هذا فان الفردية
تعنى تقديما نحو اللا أخلاقى (٦٠) .

لهذا قدم ديوى تعريفا جديدا للفردية وضع فى الاعتبار الديناميات
الحقيقية للمجتمع الحديث والتقدم الذى احرزه العلم . واعتمد ديوى فى هذا
على توسيع العمل الرائد الذى قدمه جيمس فى مجال علم النفس . ولكن
نظرا لان نظرية جيمس عن تيار الشعور حددت الخبرة بأنها خبرة ذاتية
وخاصة فقد رأى ديوى أن من الضروري ادخال تعديل حاسم على نظرية
جيمس . ان الخبرة فى حقيقتها فيض انتقائى ومتصل لشعور ذكى وفردى ،
ولكن ديوى أكد ان موضوع الخبرة هو جزء من « الخبرة » شأنه شأن
العمليات العقلية تماما . ويلزم هنا أن تدرج ضمن تعريف الفرد تفاعلاته
مع البيئة وبخاصة البيئة الاجتماعية .

ان الفردية لن يكون لها معنى حقيقى وأصيل الا فى سياق اجتماعى
ذلك لان التحقق الفردى والاجتماعى يعدان معا متزامنين ، وهذا على عكس
تفسيرات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للفردية وتأكيدهما على وجود
حقوق فردية فطرية مستمدة من طبيعة بشرية مستقلة وغير متغيرة . ولكن
المجتمع تطور فى ظل فردية لوك الى الحد الذى لم يعد من الممكن حدوث
مزيد من التطور ، وتميز المجتمع الصناعى بتراكبات من القوة كانت فى
أغلب الاحيان تتقدم على حساب فرص المواطنين الأفراد فى تطوير قدراتهم الى
أقصى حد ممكن (٦١) . ولكن ظل المحور الاخلاقي للمجتمع هو ذلك البقعة
اليالى القائل بأن الممارسة المطلقة للحرية لاهتمامات الفرد قد تكون نافعة
لجميع .

ولم يدم الأمر طويلا على هذا الحال ، ودعا ديوى الى مذهب فردى جديد
يسلم بأن سلوك الفرد له نتائج اجتماعية غير منفصلة عنه . والسبيل
الوحيد « لبلوغ اخلاق كاملة » تتأتى عندما يعترف الفرد بحرية كاملة الحق
أو يختار الخير وينذر نفسه باخلاص وتفان من اجل الوفاء به . وينشئ
تطورا اجتماعية تقنيا يشارك فيه كل فرد من أفراد المجتمع بنصيب (٦٢)
وإذا نظرنا الى المذهب الفردى نظرة تجريبية ، تبين لنا أنه لم يكن الفارس
المنعزلة عن الصفات البشرية المطاة الثابتة ، بل هو التفاعل بين الشعور
الخاص للفرد وبين خبراته داخل المجتمع واختياراته وسلوكه ونتائجها
الاجتماعية ، عند ادراكها وفهمها بذكاء . ان الفرد لم يكن له ، ولا يمكن
أن يكون له معنى بمعزل عن سياقه الاجتماعى ، ويصدق نفس الشيء على
فكره أو ذكائه .

وكان المؤلف في عالم ما قيل للمذهب التجريبي النظر إلى الذكاء باعتباره مسألة فردية ، وموطن القدرة لفكرين محظوظين مستقلين . ولكن للمذهب التجريبي طالب بتعريف اجتماعي وأكثر دينامية . ويتضمن الذكاء في العالم الحديث القدرة على تعديل وتوجيه مجموع ظروف الحياة والبحث . ويعنى هذا مزيدا من الحرية من المصادقة ، وتحررا من عاقبة ما كان يحدث لو لم نمارس الذكاء . فالذكاء صفة للسلوك الذى يتنبأ بنتائجه وبالتالي يوسع من مجال الفكر والعمل . ومن الواضح أن مثل هذا التعريف يفيد ضمنا أن الذكاء له أبعاد والتزامات اجتماعية أصيلة ، لم يكن من المستطاع ادراكها إيام نزعة لوك الفردية السابقة على التجريبية .

وهكذا فإن الازمة التى جابهها ديوى ترجع جزئيا على الأقل إلى التصور القاصر لعنى الذكاء ، والذى ظل سائدا في مراكز قوى المجتمع . (٦٣) لقد ظل العلم ، أو منهج الذكاء ، زما طويلا خادما لمفهوم الفردية غير مدرك أو غير مبالي بمطالب المجتمع المشروعة لممارسته . فإذا كانت ظروف الحياة الاجتماعية هى التى خلقت الفردية ، كذلك فإن الذكاء يعيد معنى القدرة والمسئولية على تعديل البيئة وفق مسجل محسوبة ومتصورة مقدما ، ولهذا فإن للمجتمع حقه الذى لا ينازع بالنسبة لاستخدامه . ومن هنا يلزم صيغ الذكاء - شأنه شأن الفردية - بصفة اجتماعية . وتمثل كتابات ديوى عن التربية والتعليم ازاء هذا جانباً هاماً في استجابته وموقفه من الأزمة .

وأفنى كتاب عديدون أقلامهم في الحديث عن أهمية أفكار ديوى التعليمية بالنسبة لفلسفته . ولقد كان ديوى نفسه يؤمن بأن كتاباته عن التعليم مرضت في مجال تطبيقي أكثر آرائه تجريدا ، أما جوهر فلسفته فقد بسطه كما قال هو ذات مرة في كتابه « الديمقراطية والتعليم » . (٦٤) ولعل أول سبب لهذا هو أن فلسفة ديوى التربوية جسدت للمذهب التجريبي في أكثر صورته تحديدا وتطبيقا . وأصبح العلم التجريبي والمعرفة الذكية والتقدم شيئا واحدا في التعليم . وأوجز ديوى هذا في عبارته التى يقول فيها : « أن تجديد الفلسفة والتعليم والمثل والنماذج الاجتماعية تجرى كلها متويا في ركن واحد ... ويمكن تعريف الفلسفة بأنها النظرية العامة للتربية والتعليم » (٦٥)

كانت النظرة السائدة عن التعليم حتى القرن العشرين أنه عملية استظهار ، يتعلم فيها الطالب عن ظهر قلب ما رآه الكبار ضروريا له ويلزم معرفته ليكون « متعلما » وكان اتجاه المدارس إلى الماضي ، وتمركزت منهاجهم على غرس ونشر حقائق جاهزة ومحددة مقدما . وأدى هذا إلى

خلق طالب « يعوزه الاهتمام بالجديد ، ويغلب عليه النفور من التقدم والخوف من المجهول واللايقين » (٦٦) وأفرزت هذه المدارس بشرا اكتسبوا عادات جعلتهم رقيقا للتقاليد والعرف ، وعلمتهم أن الدكاء قدرة فطرية يكشف عن يقين ثابت وقبلى. وأصبح التعليم نتيجة لهذا مسألة استعراضية يقيس التميز فيها ، ليس بما تشر به مستقبلا بل بما حصله التلميذ من ثقافة الماضي . ومزف الطلاب عن التعليم بالطرق التي تمكس ما يعلمه العلم الحديث عن وظيفة الدكاء ، وطبيعة المعرفة الانتقائية التجريبية . وكانت النتيجة فى رأي ديوى ، كارثة وبيلة : « أن التعليم على أساس ظروف الماضي أشبه بمحاولة تكيف كائن حى مع بيئة لم يعد لها وجود . وهنا يتحجر الإنسان أن لم يتحلل ، ويتجمد مسار التقدم وتتعطل » (٦٧)

ويعتبر نظرية ديوى من التعليم نظرية تقدمية بمقارنتها بالآراء التقليدية ، ذلك أن هدفها فى كل مرحلة من مراحل التعليم « طاقة إضافية للمو » (٦٨) وحول ديوى عملية المعرفة التجريبية الى مثال للتعليم . فالذا عمدت المدارس الى دعم قدرة الطلاب على التعلم ، أكثر مما تعمد الى دعم قدرتهم على فهم أكادس « المصرفة » المقبولة والمسلم بها ، فإن النتيجة حى به عملية تعليمية متصلة وقادرة على تصحيح ذاتها ، وتكون فيها للطلاب ديناميات قدرته الذاتية على دعم نموه . « لقد تهيأت امكانية للتقدم المتصل بفضل توفر المناهج الملائمة للمواقف الجديدة عند الانتهاء من تعلم بند ما .. ويكتسب المرء عادة التعلم ، اذ يتعلم أن يتعلم » (٦٩)

اكتسب الطلاب فى الماضي عادات للتعلم توازى الأنماط القديمة للعلم الامبريقي ، حيث كان التعلم عملية مشاهدة ومحاكاة غير موجهة . ولهذا كانت العادات التى غرسها عادات سالبة ومحافظة ، وأنتجت ثمرات غير مهيئة للحياة خارج أسوار المدرسة . واعتقد ديوى من ناحية أخرى « أن بإمكان الطلاب أن يتعلموا عادات تقدمية وليست محافظة ، اذا ما حكم منهج العلم التجريبى كل التفاعلات الدائرة داخل المدرسة » . ودافع ديوى عن رأيه هذا قائلا : « من الممكن المرء عند تعلم العادات أن يتعلم عادة التعلم . وهنا يصبح الإصلاح مبدءا شعوريا فى الحياة » . (٧٠) ولهذا السبب طالب ديوى بأن يكون المنهج التجريبى الدرس الأول فى المدارس.

اذا تم اصلاح المدرسة على هذا النحو فان بالإمكان أن تصبح مركزا لتجديد المجتمع ، ذلك لأنها كانت هنا المكان الذى تتغل فيه الى الشباب القيم والأخلاق الاجتماعية . واذا اكتسب الأطفال ذى فترة مبكرة من حياتهم - ذات البحث الحر - والمعرفة الدكية ، فمن المنظر حتما أن تؤثر تلك العادات على مجتمعتهم . واذا كانت المعرفة التجريبية - منهج الدكاء

الذى اكتسب صيغة اجتماعية - هي النموذج التعليمي للمجتمع ، فأتى به يصبح بالإمكان أن نتوقع أن يكون المجتمع بعد فترة من الزمان موطناً للعادات الطليقة التقدمية لابنائهم . ان المدرسة كما قال ديوى « مركز الانضمام الاساسى لكل القيم والأغراض التى تنشدها أى جماعة » . (٧١) ويمكن النظر الى مناهجها وأهدافها باعتبارها بـشـائـر فى عالم - أصغر - لمشيـر المجتمع » .

لهذا كله عمد ديوى الى تأكيد نوع المعرفة فى المدارس ، وجعل منها - دون أى درس آخر - هدف التعليم . فمثل هذا النوع من التعليم يعلم الطلاب الخبرة ، أو كيف يعرفون وكيف ينمون دائماً قدرتهم على المعرفة . وجدير بالمدارس التقدمية أن تعد طلاباً ذاهبين البحث عن معرفة جديدة ، ومعانى جديدة أسمى وأعماق فى تلك المعرفة . وهكذا يعكس التعليم التقدمى الآن الأداة المزدوج للمذهب التجريبى بأسلوب محدد ملموس . لقد كان الهدف تعليم العامة المعرفة الذكية ، وهو ما يعنى على وجه التحديد تحسين مستمر فى العملية التى تحقق نمو هذه المعرفة . وإذا كان المجتمع يعيش أزمة طولة نشأت بسبب تعريف اجتماعى قاصر لمعنى الذكاء ، فإن الموضع الذى يلزم مهاجمته واقتراحه فى المشكلة هو تعريف الذكاء .

اذن كان ديوى يضمم غرضاً اجتماعياً كبيراً عندما طالب بتعليم تقدمى . فلو ان المدارس دأبت على تعليم المنهج التجريبى فى المعرفة ، اذن لأضحت مهمة بناء مجتمع مفتوح وتقدمى مهمة أيسر . ويعنى ديوى بالمجتمع التقدمى « الديمقراطية » . وهذا هو السبب فى أنه عندما اختار عنواناً لاهم كتبه عام ١٩١٦ قرن ديوى الديمقراطية بالتعليم . ونص حديثه بقوله : « ان مفهوم التعليم كعملية ووظيفة اجتماعية ، لن يكون له معنى محدد قبل أن نحدد نوع المجتمع الذى تفكر فيه » (٧٢) . ان الديمقراطية تسبغ على التعليم اطارة اللازم له مثلما يعنى التعليم التقدمى الديمقراطية والذكاء ذو الصبغة الاجتماعية الذى هى فى ميسس الحاجة اليه .

مرة أخرى نؤكد أن العلاقة القوية والوثيقة بين التعليم وبين الديمقراطية ، تركز على منهج بحث النزعة التجريبية . وعبر ديوى عن رأيه هذا بقوله : « ان مشكلة التعليم فى علاقتها باتجاه التغير الاجتماعى ، شأنها شأن مشكلة اكتشاف معنى الديمقراطية متمثلة فى كل تطبيقاتها المنفوسة ، المحلية والدولية والدينية والثقافية والسياسية » (٧٣) والديمقراطية مثل التعليم التقدمى ، محال مفتوح من حيث الأهداف ، ومن حيث مناهجها المتعددة . فكلاهما يركز على الاتصال الحر والمشاركة الطليقة فى المعانى داخل دائرة من الخبرات التى تتزايد انسجاماً باطراد .

ونظرا لأن المعرفة نشاط يعدل البيئة تمديلا هادفا - فإن الثقافة التي هي وظيفة المعرفة الذكية ، لابد وأن تكون قابلة للتغير ومهابة لتغيير اتجاه طاقاتها وأولوياتها ، وفق المعاني الجديدة التي يتم اكتشافها في الخبرات الجديدة ، ورأي ديوى أن كل هذا يمكن أن يتحقق على أحسن وجه في الديمقراطية .

والسؤال الآن : لماذا كانت أمريكا - التي لا خلاف على ديمقراطيتها - فريسة أزمة اجتماعية وفكرية عارمة ؟ الإجابة بسيطة جدا . لقد تشكلت ديمقراطية أمريكا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في صورة نظام تحلل فيه الأفراد من قيود الاقطاع والاستقرائية ، وأصبح في إمكانهم أن يمارسوا بحرية حقوقهم وامتيازاتهم الطبيعية . ولا ريب في أن مجتمعا كهذا توجهه اليد الخفية للطبيعة الخيرة ، سوف يتقدم حتما على نحو ما يريد له ويحتاج أفراداه . ولكن بعد أن جاء عصر الصناعة ونشبت الاتحادات الاقتصادية والتكنولوجية ، وتبعثت ركائز الرأسمالية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، كانت البيئة الاجتماعية قد تغيرت تغيرا جذريا ، مع ما صاحب هذا من نتائج صاخبة للفرد . وحدث هنا أن الليبرالية القديمة ، ليبرالية جون لوك وأدم سميث وجيرمي بنتام ، التي دعت المصالح الذاتية الخاصة والمستفيدة كأداة للمتعلم العام - وهو نفس المعتقد الفلسفي في بواكير الديمقراطية الأمريكية - أضحت نظاما باليا لا يناسب البيئة الجديدة . ومثلما كان ضروريا إعادة تحديد نزعة لوك الفردية القديمة في ضوء اسهامات التجريبية في مجال علم النفس ، كذلك كان ضروريا تجديد الليبرالية القديمة ، التي كانت امتدادا اجتماعيا للنزعة الفردية ، وأن يتم هذا التجديد وفق معايير الفعالية للمنهج التجريبي . وهكذا كانت أزمة الديمقراطية الى حد كبير أزمة لليبرالية ، ومزمه كان على النزعة التجريبية أن تبشر بطل لها .

لقد كان اللب الايديولوجي للنزعة الليبرالية القديمة هو إيمانها بالتلقائية . وذهبت هذه الليبرالية الى أن الجهد الحر للطبيعة البشرية يثير اهتمامات متعددة ، قد تحقق تلقائيا توازنا مفيدا لكل فرد ، سواء في الحياة العامة او في السياسة . وقيل : ان هذه العملية تعكس قوانين الطبيعة ولا تختمل تدخلا من عوامل « مضطمة » مثل الحكومة ، ولهذا يجب لحصر نشاط الحكومة في اضيق الحدود وفي إطار مفهوم حرية المثل الذي يكفل النظام العام . ويحقق مثل هذا النظام أفضل الظروف لعملية التنافس الطبيعية بين مصالح الأفراد ، وهي العملية التي ينبع منها تلقائيا التقدم ومصالحة المجتمع ، وتبلغ فيها الحرية الفردية أقصى درجاتها . ولكنها لم تعد مجدية في يومنا هذا ، ذلك أن التصنيع ورأسمالية

حرية العمل تضاعفت جهودها . لا لينشأ عنهما التقدم والاشباع الفردى ، بل كنت اجتماعى واغتراب فردى ، وتمزق جماعى ، وعشوائية فى النمو . التجارى ، كاد يدمر بقية واحدة القيمة الانسانية . « ان مجتمع المواجهة المحلى قد غزته قوى واسعة أشد الاتساع ، بلغت أقصى حد لها فى المحاكاة ، وبعبارة كل البعد من حيث مداها ، وأصبحت غير مباشرة تماما فى نشاطها ، حتى باتت أمرا مجهولا بالنسبة لأعضاء الوحدات الاجتماعية » (٧٤) والشعر المضحك ان الليبرالية القديمة حين حاولت تفسير الطبيعة البشرية وتوفر لها فرص النمو سامنت على خلق ما يدمر غاياتها الفردية فى ظل أوضاع القرن العشرين . وعبر ديوى عن هذا بايجاز حين قال :

« يمكن تصوير الأزمة الراهنة على النحو التالى : تتضمن الديمقراطية الإيمان بأن المؤسسات السياسية والقانون يعطيان قيمة أساسية للطبيعة البشرية ، إذ لابد وأن يوفقا لها قدرا من حرية العمل أكثر من أى مؤسسات غير ديمقراطية ، وفى الوقت نفسه فإن نظرية الحقوق الطبيعية التى تقدم قصورا تشريعا وأخلاقيا عن الطبيعة البشرية .. ثبت قصورها .. لقد بدأت فى القرن الخامس عشر تنوء بأفكار وممارسات تتعلق بالتجارة والربح أكثر مما تتعلق بالديمقراطية ... ولم يمد باستطاعتنا مواصلة الإيمان بالرأى القائل : ان الطبيعة البشرية اذا ما تركناها لنفسها وتحررت من كل قيود خارجية ، سوف تنزع الى خلق مؤسسات ديمقراطية تعمل بمصالح » (٧٥).

وأصبح لزاما استبدال الليبرالية القديمة بسبب اسامها الخاطيء عن القانون الطبيعى ليبرالية جديدة ، اذا أردنا للديمقراطية أن تبقى . وطبيعى ان أساس الليبرالية الجديدة هو المنهج التجريبي ، وكل ما يتضمنه عن الطبيعة البشرية والدكاء والتغير الاجتماعى . وأهداف الليبرالية الجديدة هى نفس أهداف ليبرالية حرية العمل القديمة : مجتمع تقدمى يسمح ويشجع الوصول الى أقصى حد لنمو الفرد والمجتمع . ولكن ليبرالية ديوى الجديدة سلمت بأن مبدأى حرية العمل والقانون الطبيعى ، اللذين كانا يقفان الى جانب التقدم الأخلاقى فى القرن الثامن عشر وفى أوائل التاسع عشر ، قد أصبحا «مبدأين رجعيين أخلاقيا» فى القرن العشرين (٧٦) . ان المثل الأعلى لليبرالية الجديدة هو الديمقراطية فى الظروف الواقعية التى يعيشها الأفراد ، وتدخل نطاق خبرتهم فى العالم الصناعات والعلم الحديث .. نتيجة لهذا فانها تعبر عن الحاجة الى التقدم وتجاوز كل ما تحقق . ذلك لأنه لا يوجد فى أى مكان فى العالم تلك المؤسسات التى تعمل حقا لضمان النمو الكامل لكل فرد ، وتكفل لكل الأفراد نصيبا فى القيم التى يسهمون فيها وتلك التى يتلقونها . (٧٧)

ونظرا لايمان ديوى بأن منهج العلم التجريبي وعمليات الديمقراطية محتاجانسان ، بل ومتوازيان بصورة أساسية ، فقد كان مؤمنا بأن أكثر الآمال وإغنية تكمن فى العلم الذى يمثل فى اعتقاده « أقوى عامل اجتماعى فى العالم الحديث » . ولكن العلم ظل الى حد كبير خاصية لتكنولوجيا محدودة توسعت بصورة مهولة ، نطاق وسلطان المصالح والقيم التى صبغت ظهورها . (٧٨) ودأبت تلك المصالح التى تقف وراء حصن رأسمالية حرية العمل ، والعديد من العادات والقيم الاجتماعية المحافظة على مقاومة تضيق العلم على كثير من القضايا الاجتماعية والسياسية ، لهذا يلزم جميع العلم بصيغة ديمقراطية ، وأن تصبح الديمقراطية علمية ، وذلك ضمانا لحدوث تقدم حقيقى . وهكذا أصبحت الثورة العلمية الحقبة مطلبا ملحا . فإذا كانت الليبرالية القديمة ، التى هى امتداد للثورة العلمية الأولى ، قد خلقت أزمة اجتماعية عامة فى ديمقراطيات العالم ، فإن الأسر منوط بالليبرالية التجريبية الجديدة لضمان الشفافية . أن التخطيط العلمى للسياسة العامة والذكاء ذى الصيغة الاجتماعية الذى تخلفه المصادر التقدمية عليهما أن يوفر النزعة الليبرالية الجديدة ومنهجها ، وألديمقراطية صنعوها .

وذهب ديوى الى أن الديمقراطية ، شأنها شأن العلم التجريبي ، مفتوحة ومؤقتة وعامة . وإذا ما تألفت على نحو صحيح فإنها سوف تحفز التفكير الأصيل لمواطنيها ، وتثير ردود فعل إزاء السياسات العامة بحيث تستبق المشكلات والخبرات الجديدة . (٧٩) ولن يكون هناك هدف واحد جبرى فى الديمقراطية يتجاوز عملية الصقل المستمرة للديمقراطية ذاتها ، فالديمقراطية تستهدف أساسا توفير أقصى حد من الظروف التى تيسر أكبر قدر من المساهمة الذكية فى الحياة العامة ، وفى الإصلاح الدائم للوسائل المؤدية الى هذه الغاية . والديمقراطية هنا مثل النزعة التجريبية تنجز أهدافا منظورة وليست انجازات نهائية مفارقة (٨٠) ورأى ديوى أن فكرة « ديمقراطية تقدمية » تزيد وحشو ، فالديمقراطية تقدمية بطبيعتها :

فى رأى أن أكبر خطأ يمكن أن تقع فيه هو تصوير الديمقراطية شيئا ثابتا ، ثابتا كفكرة ، وثابتا من حيث مظهرها الخارجى .. أن هى صورة من صور الحياة ، ولا يمكن أن تظل ثابتة ، لهذا يلزم ، إذا كان لها أن الى الخلف ، ونهاية الطريق الى الخلف هو الموت . والديمقراطية صورة من صور الحياة ، ولا يمكن أن تظل ثابتة ، لهذا يلزم ، إذا كان لها أن تعيش ، أن تسير الى الامام وتواجه التغيرات المتزايدة والمحتملة . (٨١)

ويرى ديوى « أن الديمقراطية التزام إننى وعلمى معا ، وإساسيا ، إنسان بطاقات وقدرات الطبيعة الإنسانية والذكاء والخبرة . ولا تقوم

أن هذه الأمور مكتملة في ذاتها ، ولكن إذا ما نهينا لها الظرف اللازم ، فإنها ستتم وتصبح قادرة على أن تشر بأطراد معرفة وحكمة لازمة لتوجيه العمل الجماعي . « (٨٢) ومثل هذا النمو لا يحدث تلقائياً ، وهو ما تؤكدُه الأزمة الراهنة ، لقد سلمت الليبرالية الجديدة بأنه على الرغم من أن الديمقراطية تضع ثقلها في القدرات الحرة في جماعة المواطنين ، إلا أن هذه القدرات لن تكون تدمية إلا إذا ارتبطت بالمنهج التجريبي . « أن استئناس الاجراء الديمقراطي هو الاعتماد على النتائج التجريبية للتغير الاجتماعي ، فهو تحريپ توجهه مبادئ مثمرة وفعالة ، وتم اختبارها وتطورت من خلال عطية حجراتها في النطوك . (٨٣) ان التقدم الناتج قد يعنى أموراً مختلفة في غضون مختلفة ، ولكن منهجه هو الذي يكفل استمراره » .

وليس الأمر قاجراً فقط على الالتزام بالديمقراطية وتحديد معناها ، من تحديد مع كل تحليل ، بل يجب أيضاً ألا تحمل معنى ضيقاً محدوداً . أن قسماً كبيراً من تحليل ديوى للأزمة خلال عشرينات وثلاثينات القرن العشرين ، ينبع من تسليطه بأن الديمقراطية لم تكن كافية في ذاتها ولذا أنها لتحقيق غايات الليبرالية الجديدة . لهذا فإن التحدي الذي تواجه الليبرالية الجديدة ، ليس أقل من خلق ثقافة تقنية يكون فيها الأفراد والمؤسسات مشبعون بالقيم وبمنهج الذكاء والمعرفة التجريبية ، والتي لا يمكن أن يستغنى عنها أي مجتمع في مجال البحث العلمي . ولن يكفي إصلاح واحد أو سياسة عامة واحدة لتحقيق التحول المنشود . ولهذا لم تكن ليبرالية ديوى الجديدة برنامجاً سياسياً متضمناً مبدأ اجتماعياً شاملاً ، بل تجاوز بعيداً النشاط السياسي التدريجي . ان الليبرالية الجديدة هي التحريبية التطبيقية ، هي تطبيق العقيدة ديوى بشأن تحقيق الانساق والتلاقى بين الديمقراطية والتعليم والطم والتقدم .

يتمثل التقدم حجر الزاوية في كل فكر ديوى . ذلك ان كل عنصر من عناصر الفلسفة الخبرة والذكاء والمعرفة المنطق والقيم والعلم والتعليم - يستمد جوامع الحقيقة في ضوء ما يحققه من تحسين في علاقة الإنسان ببيئته . ولم يقيم وتحديد كل القولات الاجتماعية للمذهب التجريبي - الفرد والمجتمع والديمقراطية - في ضوء وظائفهم وإمكاناتهم التقدمية . وخبرج ديوى من كل هذا بتعريف جديد لفكرة التقدم .

والتقدم عند ديوى مفتوح ذائب ومتنقل وهادف وعلمي وديمقراطي ، ولبست له أطر أو غايات أخلاقية ثابتة ومتخلقة . وأراجع الثابت لها هو

اصلاح الوسائل التى يمكن عن طريقها تحقيق الرغبات والغيريات الفردية والاجتماعية . ومعيارها هو النمو المتصل وارتقاء كل القدرات الاجتماعية لدى كل فرد عضو فى المجتمع . (٨٤) والتقدم جملة تقدم تجريبى .

يتضمن هذا معنى كثيرة من بينها أن ليس هناك وصفة وحيدة أو سيفة وحيدة تتضمن التقدم . والتقدم ، كما كان يطو لدوى أن يقول ، هو تجارة « تجزئة » وليس تجارة « جملة » ، ولقد كان إيمان الاجياله السابئة بان التقدم تلقائى وضرورى إيمان « طفلى وغير مسئول » ، وليست هناك قوى كونية خارج الارادة البشرية أو السلوك البشرى تلزم حركة التاريخ باتباع « هذا المسار اولا » . حقا التغير ضرورى وجزء من مكونات التاريخ ، ولكن التغير كان مجرد فرصة لحدوث التقدم ، ويستعمل التقدم معناه الوحيد فى ضوء ما يعطيه البشر التغير من اتجاه وتوجيه . ولقد سر العلم للبشرية من خلال التجريبية المنهج الملائم لتحقيق التقدم على مستوى اجتماعى واسع . وحتى يسود الاتجاه العلمى سيظل « التقدم بوجه عام » وهما خالصا (٨٥)

جاء مفهوم التقدم بالجملة 'Wholesale Progress' نتيجة المنهج العقلى فى معالجة التغير الاجتماعى دون النظر الى العمليات الفعلية التى تؤدى الى حدوث التغير وكانت فكرة أن التقدم بوجه عام ممكن الحدوث تميل الى تحلل الفرد من مسئولية تحسين ظروف معيشتة . وهذا يكون صحيحا بالفعل ، اذا نظرنا الى التقدم على أنه نتيجة مطلق ميكانيكى كان نقول أنه نتيجة ارادة الهية ، أو اختيار طبيعى ، أو حتمية اقتصادية أو منافسة حرة . ونعرف أن مثل هذه التصورات التلقائية عن التقدم قد ذاعت خلال القرن التاسع عشر لدى عامة الناس ، وكانت لها نتائج وبيلة وفى رأى ديوى أن مفهوم التقدم التلقائى تولد عن النزعة العاطفية الموجودة من التفكير ، وهى الملونة جزئيا عن كوارث عديدة مثل الحرب العالمية الاولى . وادى الخلط بين التغير وبين التقدم ، الى أن وضع الأمريكيون والاوروبيون نظرة تفاؤلية هشة وغير مسؤولة ، تركتهم فريسة للتشاؤم والبأس نور نشوب الحرب . وهذا هو السبب فى أن المنهج التجريبى عند ديوى يدعو الى قيام « مؤسسة أكثر جدية ومسؤولة فى ايمانها بالتقدم من تلك التى استقرقنا فى الماضى » (٨٦) .

هكذا كان التقدم جزئيا ، بمعنى أنه يحدث بلغة ديوى الدارونية ، عندما تؤدى العقبات التى تمرقل مسار الخبرات الحرة المستمرة الطليقة الدائمة الى ظهور « مثيرات للتغير » طالبنا بأنواع جديدة من الاستجابات ، وينبدا عقل الانسان بوعى وذكاء فى التخطيط لازاحة العقبات (٨٧) . فالتقدم

عكيف من قبل أفراد متميزين عند مواجهة مشكلات متميزة ، وتحكم فيها الإنسان بالتخطيط الذكي .

ونظرا لأن التقدم جزئى وغير خاضع لسند أخلاقى خارجى ، لا يمكن أن يكون هناك معيار مطلق لتقييمه على أساسه . والار هذا على العور سؤالا محظدا : إذا كان التقدم اصطلاحا نسبيا ، فهل يمكن أن يكون له معنى كمقولة اجتماعية ؟ وإذا كان التقدم نسبيا فقط فى حل المشكلات التى هى موضوع خبرة الأفراد ، فهل لا يجيز هذا استعمال « التقدم » للدلالة على الغايات الفردية الخاصة ، التى هى معادية للمجتمع بل وجريمة على حقه ؟ ألا يجوز للمرء أن يتحدث عن التقدم كحركة نحو غايات مصادية للخير وتقدم المجتمع ؟ (٨٨)

مثل هذه المشكلة كانت صحيحة فى فترة ما قبل المذهب التجريبي وقتما كان « الفرد » و « المجتمع » منفصلين من بعضهما ، بل ومقولين متضادين . ولكن المعنى التجريبي الجديد لهذين المصطلحين يفيد بأن سلوك الفرد لا بد وأن يكون موضع اعتبار من حيث آثاره على المجتمع ، وبهذا تجنبنا المشكلة . أن الغايات الفردية لا يمكن تصورها بمعزل عن نتائجها الاجتماعية ، إذ لا يوجد معيار أخلاقى بمعزل عن المجتمع لقياس نوع « السلوك » . وعبر ديوى عن هذه فى كتابه « الخبرة والتعلم » حين قال :

« لا ريب فى أن المرء قد ينمو ويصبح لصا ، أو رجل عصابة أو سياسيا فاسدا . ولكن من وجهة نظر النمو كتربية وتعليم ، والتربية والتعليم كنمو ، تصبح المسألة : إذا ما كان النمو فى هذا الاتجاه يلهم أم يعرقل النمو بوجه عام . هل هذه الصورة من النمو تخلق الظروف الملائمة لزيد من النمو ، أم أنها تخلق الظروف التى توقف الشخص الذى نما فى هذا الاتجاه ، وتحرمه من المناسبات والمثيرات والفرص لاستمرار النمو فى اتجاهات جديدة؟ » (٨٩).

وهكذا فبينما كان التقدم جزئيا فى حقيقته أى تقدم « بالقطامى » إلا أنه حذا ظاهرة اجتماعية . أن النمو الاجتماعى هو المعيار الأخلاقى الذى يمكن على أساسه وصف سلوك الفرد بأنه تقدمى .

ومثلما كان التقدم الاجتماعى هو المناسبة الجوهرية لفلسفة ديوى ، كذلك فإن مذهب التجريبي أسبغ على فكرة التقدم طابعها المعيز وواقعيتها فان التحسن الكيفى فى حيوات الأفراد فى المجتمع كان دائما وأبدا هدف

التقدم ، ولكن المذهب التجريبي يشرنا الآن بأن يزود هذا الهدف بمقاييس جديدة ومنهج جديد . اذ بينما كان العلم دائما أكثر الوسائل فعالية لاشباع رغبات الإنسان ، الا انه أخفق بوجه عام في تعديل نوع الغرض الانساني بالتقدم الحقيقي - الذي كان يسميه ديوي أحيانا « التقدم الهام » - لم يصبح ممكنا الا مع ظهور التجريبية ، ذلك لأن المنهج التجريبي زودنا بمنهج لحل المشكلات ، يعمل بصورة دائمة على توسيع نطاق خيال الانسان بالمزيد من الامكانيات والمغانى كلما تسنى له حل مشكلاته . وهكذا يصبح للتقدم الحقيقي نفس الطابع المزدوج المميز للمنهج التجريبي ذاته .

يتصور الناس التقدم أحيانا بمعنى الاقتراب . رويدا رويدا من غايات محددة مقدما . ولكن هذه صورة قاصرة عن التقدم ، لأنها تستلزم فقط تحسنا في وسائل السلوك أو التقدم التكنيكي . وتتمثل اهم انماط التقدم في اثر اهداف سابقة وصوغ اهداف جديدة . ان الرغبات ليست صفة ثابتة ، كما أن التقدم لا يعنى مجرد زيادة حجم الاشباع . فكلما زادت الثقافة كلما ظهرت وسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة ، وظهرت رغبات جديدة ومطالب لأنواع جديدة من الاشباع ، ذلك لأن الذكاء يدرك امكانيات جديدة للسلوك . ويؤدى هذا التصور لامكانيات جديدة الى البحث عن وسائل جديدة للتنفيذ ، ولكي يتحقق التقدم ، هذا بينما اكتشف موضوعات لم يتم استخدامها بعد الى تصور غايات جديدة (٩٠) .

ان التقدم الحق أو التقدم البرجمائى يعنى حركة نحو غايات جزئية منظورة ، والتعديل والاصلاح المستمر لتلك الغايات كلما تحققت . فغايات التقدم ووسائله غير منفصلين ، اذ التقدم حركة عمدية نحو التحسين المستمر للاهداف .

وظل ديوي على مدى الحياة مؤمنا بأن التقدم امكانية تتحدى الانسان الحديث . ونشبت حربان عالميتان . ووقع كساد عالمي ، الا أن كل هذا مرز اقتناعه بأن اكبر المشكلات الاجتماعية هي نتيجة رسوخ عادات بالية تُمنع الناس من استخدام مناهج المذهب التجريبي لاتجاز تقدم حقيقي ، وفرو عام ١٩١٦ « ان الأبرر رهن بالانسيان إذا كان يريد (تسلما) أولا يريد » (٩١) ، وقال بعد الحرب عام ١٩٢٢ : « ان مبدأ التقدم لم يفلس بعد . ذلك أن افلاس مفهوم عن خبرات ثابتة نريد بلوغها ، قد يكون وسيلة لتحويل فكر الانسان نحو نظرية مقبولة عن التقدم - اى للنظر الى المشكلات والامكانيات الراجئة » (٩٢) ، وعاد ليؤكد ايمانه عام ١٩٤٠ بينما كانت الحرب في أوروبا تهدد مرة أخرى بتورط الولايات المتحدة ، وقال :

« من السهل في الظروف الراهنة للعالم أن ننكر كل صواب عن فكرة التقدم . بعد أن شاهدنا أكثر البشرية ينيل إلى أن يؤكد صدق المسد اللاهوتي القديم عن سقوط الانسان ، ولكن النتيجة الحقيقية هي أن الأمر رهن بالأفراد في تحقيق الخلاص ، حيث أن التقدم حتمي . وسوف يحدث التغير لا محالة وبأى صورة من الصور ، والمشكلة هي توجيه التغير وجهة مفعودة (٩٣) .

وفي عام ١٩٢٨ وقبل وفاته بأربعة أعوام فقط ، كتب يقول : أن أحداث الأربع والعشرين سنة الماضية أوضحت وأكدت فقط الحاجة إلى تجديد فلسفي من أجل وضع نظام أخلاقي جديد أساسه « غايات جسيمة ومثل ومعايير جديدة تربطها بوسائلنا الجديدة » (٩٤) .

ولكن إيمان ديوى المتصل بالتقدم وبالعلم لم يكن سداجة ليبرالية عاطفية ، إذ كان وأميا تماما أن تقل التقاليد في الولايات المتحدة فرض حاجزا مصمتا أمام هذا الاستبصار والتخطيط اللذين تستلزمهما رؤيته عن التقدم . وكان يؤمن أنه قبل أن يصبح التقدم التجريبي جزءا منهجيا من أسلوب الحياة الأمريكية ، لا بد وأن يسود الشعور العام ادراك لطبيعة التكافل بين كل مكونات الثقافة ، خاصة وأن التراث الأمريكي يتضمن قدرا وافرا من النزعة الفردية الذي يحول دون تلك الامكانية . ولكن ديوى كان على ثقة من أن بالإمكان تغيير اتجاه الثقافة بأطراد من طريق التعليم ، ووجه بالفعل إيمانه وجهده نحو هذه الغاية .

وتضمن تعريف ديوى التجريبي للتقدم نظرة أداتية إلى التاريخ ، ولكنه أخفق في شرحها وعرضها بصورة كاملة . فإذا كان بالإمكان حدوث تقدم هام أو حقيقى — — تحقق غايات فردية واجتماعية مع تعديلها بأطراد في ضوء الوسائل المتطورة — — إذن يتعين على التاريخ أن يثبت لنا أن مثل هذا التطور ذى البعدين كان ممكنا . وقد أكد ديوى صحة هذا الراى ، واستخدم تأكيديه هذا لتنفيذ التفسيرات التاريخية البديلة ، إلا أن فلسفته عن التاريخ كانت غير ملائمة كأساس للفكرة البرجماتية من التقدم .

اعتاد ديوى منذ اعتناقه البرجماتية أن ينظر إلى التاريخ نظرة أداتية . ونسار إلى هذا الاتجاه حتما نظرا لتأكيديه على أن الفكر والخبرة عملتان لتكليف الحياة . وذهب ديوى لمذهب جيمس في أن التاريخ هو ذلك الجزء من بطور الكون المستمد من ذكاء الانسان وغرضه ، كما أن معناه يتحدد في ضوئها . فالتاريخ كما قال ديوى عام ١٩١٥ هو « سجل طريقة الانسان في تعلم كيف يفكر ، ويفكر من أجل نتيجة ما ، وكيف يحول ظروف الحياة

لكي يصبح الحياة ذاتها شيئاً آخر. » (٩٥) ، وتتمثل قيمة التاريخ في أنه صاعق من شعور الإنسان بدور الذكاء في الماضي وكيف ساعد على خلق الحاضر ، وأن لا سبيل لتحسين المستقبل إلا بمثل هذا النوع من الإدراك . « ان الفهم الذكي لتاريخ الماضي : عون على تحريرك الحاضر بنوع معين من المستقبل » (٩٦) .

ونظراً لأن التاريخ في جوهره هو سجل الذكاء البشري وغرضه . . افئذ لا يمكن تفسير تطوره وفق مبدأ واحد . فيقد تباينت اهتمامات البشر حتى أصبح مستحيلاً إدراجها ضمن نطاق علمي واحد ، وتطلعت نظرة ديوى إلى التغير التاريخي نحو التمرکز حول القوى التي تولدت بفعل المصلحة والصراع الجماعي ، وكان إلى هذا الحد مدينا بوضوح لنظرية هيجل عن الديالكتيك . ولكن ديوى لم يزعم ما زعمه ماركس من أن طرأوا واحداً من الصراعات كان هو السائد والذي وجه مسار التاريخ . . وإنما قال ما قاله جينس من أن التاريخ أساسه التباين والتعدد والجدد ، وهو ليس ديالكتيكياً جامداً وفق أي نمط أحادي . وأدرك ديوى « كمفسر داروين » أهمية الصراع الطبيعي والاجتماعي بالنسبة للتغير التاريخي ، ولكنه كمفكر تجريبي كان يؤمن بأن عقل الإنسان قادر جزئياً على توجيه قوى الخبرة . وقال في عام ١٩٢٠ : « ليس علينا أن نكرر الماضي قصصاً أو أن نتنظر الصدف حتى تمرض التغير علينا . اتنا نقيد بغيرتنا الماضية لبنى خبرات جديدة أفضل في المستقبل ، ان واقع الخبرة ذاتها يتضمن بهذا المعنى العملية التي توجه ذاتها وفق خيرها الذاتي » (٩٧) .

تكشف هذه للفترة من العلاقة الوثيقة بين مذهب ديوى التجريبي وبين نظره إلى التاريخ : تنفي التجريبية بأن تعالج التاريخ بنفس الأسلوب الذي تعالج به أي نمط من أنماط الخبرة ، أي كمادة خام تصوغ منها المصالح والرغبات الراضنة مستقبلاً أكثر أخلاقية . وهناك بطبيعة الحال أنواع كثيرة من الرغبات والمصالح البشرية . وبينما رأى ديوى الصراع يحتل جوهر التغير التاريخي كان لديه إحساس قوي بطبيعة التقصد البشري ، والتشابك العضوي الثقافي ، وهو ما منعه من أن يعتبر نوعاً واحداً من التفسير الاختزالي للتاريخ يتعارض صراحة مع ما يتصف به المذهب التفسيري من الافتتاح وحرية وتعدد .

وهذا هو السبب في أن فروض ديوى عن التاريخ وضحت أكثر عند تناوله الماركسية . إذ على الرغم من أن ديوى كان قد أصبح في الثلاثينات اقنن العشرين اشتراكياً حريصاً ، إلا أنه أحس أن الماركسية فكر زائف

وختلف (٩٨) ، ولأم في هذا ملهـب حرية العمل الراسمالى ، لانه هو الذى افقك المجتمع توازنه فى عشرينات وثلاثينات القرن العشرين ، وراى ديوى أن التجريبية التاريخية وسط علمى بين نظرتين تاريخيتين غير علميتين يحولان دون أن يعمل الناس وفق سبل مسئلة أخلاقيا ، وهما النزعة الفردية الجامدة التى دعت لها الليبرالية القديمة ، والشيعوية الماركسية التى دعت إلى « حتية اقتصادية كاملة » (٩٩) . وقد فعلت الليبرالية القديمة ما فعلته الماركسية وفرضت قانونا تاريخيا شاملا للتغير والتقدم الاجتماعى والاقتصادى ٥

أن الشخص المؤمن بالمقيدة « الفردية » أو « الجمعية » يملك برنامجا للحد أمامه مقبلا - وليس ما يعنيه هو اكتشافه الخاص الذى يحتاج انجازه ، وأفضل سبل انجازه فى ظل الظروف الملائمة . وإنما ما يعنيه هو تطبيق مقيدة جامدة تلزم منطقيا عن تضرره المسبق لعل بعيدة (١٠٠) .. لقد تولدت عن الليبرالية القديمة أزمة ، أو « بيت انقسم على نفسه »

فى البلدان الديمقراطية (١٠١) . وتفاقت هذه الأزمة أساسا بسبب الطابع غير التقدمى للأساس الفلسفى الذى تقوم عليه النزعة الفردية التقليدية . ولكن الموقف لن يتحسن نتيجة استبدال نظرية أحادية غير تقدمية عن النشاط الاجتماعى والتفسير التاريخى بنظرية أخرى مثلها . ولهذا كان انتقاد ديوى للماركسية يسير فى خط مواز لانتقاده للنزعة الليبرالية القديمة : « أن الماركسية تفعل الامتبارات السيكولوجية والأخلاقية » (١٠٢) والنزعة الجمعية الماركسية « كتمبير عن النظرية الأحادية للتفسير الاجتماعى » (١٠٣) نزعة معادية للتقدم الاجتماعى . وتنزع الصيغ الجمعية إلى وضع كل اجتماعى استاتيكي ، كما تحول دون تبيان المبادرة الفردية التى هى شرط ضرورى للتقدم (١٠٤) وكما رأى جيمس الارتقائية البرجماتية كوسط فلسفى بين الأحادية وبين العلمية الامبريقية ، كذلك رأى ديوى التجريبية وسطا بين الماركسية وبين فردية حرية العمل .

رفض ديوى الماركسية أساسا ، إيمانا منه بأن مبادئها من الحتمية الاقتصادية مبدأ غير علمى . وقال عام ١٩٤٠ : أن الماركسية قد « انتهكت كلز مبادئ المنهج العلمى » (١٠٥) . وطبيعى أن ديوى قصد بهذا أن الماركسية أما انتهكت مبادئ المذهب التجريبى ، وأن التزامها الجامد بصيغ مسبقة لفهم التغير الاجتماعى ، إنما يتعارض تعارضا مباشرا مع البحث الحر ، ومع تباين الراى الذى هو أساس العلم الحديث والتقدم الصحيح . ولا يستطيع الماركسيين إلا أن يفعلوا ما فعله الليبراليون فى القرن التاسع

عشر ، ويقراون التاريخ كفى مسطح ذي بعد واحد . ولا ريب في أن هذه النظرة تتفق مع ما كان سائدا قبل عصر المذهب التجريبي ، ولهذا فأنه تفغل الطابع التقصي الحقيقي للتغير الاجتماعي : « أن الراديكالي الذي يؤكد أن منهج المستقبل في التغير لا بد وأن يكون مثل منهج الماضي إنما يتفق في الرأي مع الرجمي الذي يؤمن بأن الماضي يملك الحقيقة القصوى . فكلاهما يغفل حقيقة أن التاريخ عملية تغير ، يتولد عنها تغير باستمرار دون أن يقتصر فقط على جزئياته ، بل يشمل أيضا منهج توجيه التغير الاجتماعي (١٠٦) .

وتمثل ملاحظات ديوي عن التاريخ التطبيق المنطقي الاستدلالي للمذهب التجريبي على مشكلة المعرفة التاريخية . فقد اعتقد ديوي بناء على منطق المذهب التجريبي أن التاريخ له نفس الطابع المزدوج شأنه شأن أي أسلوب للبحث : إذ أن المؤرخ ذاته يدرك بعض ما في تيار الاهتمامات الراهنة ، ويصل بالضرورة الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر . فكل إطار زمني يتصلر تقديميا بالآخر ، وبهذا يصبح التاريخ « عملية مزدوجة » فمن ناحية التغيرات التي تجري في الحاضر تكشف أهمية ودلالة ما حدث في الماضي داخل منظور جديد ، ومن ناحية أخرى فإنه مع تغير الحكم على دلالة الماضي ، يكسب أدوات جديدة لتقييم قوة الظروف الراهنة كطائعات كائنة للمستقبل (١٠٧) .

ولكن هذه الآراء كلها عن التاريخ هي نوع من العقيدة التجريبية ، وذلك لأنها لا تجد سندا يدعمها ممثلا في أبحاث دقيقة مضبوطة في مجال التغير التاريخي ، التي جعلها ديوي نفسه معيارا للمعرفة الصحيحة . أن التجريبية يمكنها منطقيا أن تتوقع بأن يولد التواريخ دائما قوى خلافة جديدة ، وأن قطاعا حاسما من تلك القوى سيوجد الدعم المتزايد من بسكرة المعرفة والمعنى التاريخي ، وهي البركة التي تزداد عمقا باطراد وتضاعف من سرعة البحث . لم يكن ديوي مؤرخا ، واعتمد إلى حد كبير على آراء غيره بشأن المسألة الهامة والجوهرية الخاصة بفهم : كيف يمكن للبحث في الأحداث التي وقعت في الماضي البعيد أن تزود الباحث بالخبرة التي هي مصدر كل المعرفة . ولا ريب أن هذه مشكلة حاسمة بالنسبة للنهج البرجمائي في معالجة التاريخ ، ومعالجة فكرة التقدم التاريخي ، وقد أصبحت هي محور بحث واهتمام شارلس بيرد .

شارلس بيرد :

الحضارة الأمريكية

قبل أن ينشر هنري آدمز بعامين كتابه « رسالة الى معلمى التاريخ الأمريكين » القى عالم سياسة شاب بجامعة كولومبيا يدعى شارلس بيرد محاضرة عن السياسة ، على مسمع عدد من أصدقائه بالكلية . ومرض بيرد الحجة التى سبق أن مرضها آدمز منذ بضع سنوات ، فى مقال له تحت عنوان « اتجاه التاريخ » والتى قال فيها : لو تسنى فقط تطبيق مناهج العلم على الدراسات السياسية والتاريخ ، فسوف يكون بمقدور الناس السيطرة على أنفسهم وعلى مستقبلهم . ولكن « العلوم » التى يتحدث عنها آدمز وبيرد تخص جيلاً مختلفين ، وبالتالى تعنى توقعات فكرية متباينة . فبينما كان آدمز يتوقع من العلم الإجابة على الغاز مضير الكون ، توقع بيرد أن يكشف العلم تجريبيًا عن الحقائق الخفية تحت سطح الخبرة الاجتماعية والسياسية ، وبهذا لم يكن العلم عند بيرد مدخلاً الى الانهائية ، بل « نظرة تجريبية عن جانب معين من السلوك الإنسانى » (١) . وبينما كان بيرد يمجّد آدمز يوماً ما لأنه كتب « كتاباً واحداً على الأقل » جعل رحلة كولومبس أمراً له قيمته - وهو قصة تعليمه « لم يكن فى عام ١٩٠٨ يملك إلا الأزدراء لوصمة الكبرياء الأجوف التى تصم آدمز » بالفموض أو عدم الدقة العلمية « (٢) .

وكان بيرد يزدري بالمثل محاولات آدمز للتهرب من الانخراط فى وقائع المجتمع الحديث . ولقد كانت استجابة بيرد ازاء أحداث السياسة القاسية استجابة ايجابية : الارتباط الوثيق بالمجلة السياسية على نحو يزيد من اقباله بشبهة مفتوحة للتعلم فى المعرفة والانغماس أكثر فأكثر . وعندما اتجه بيرد الى التاريخ بحثاً عن تفسير للسياسة ، فقد كان ذلك إيماناً منه بأن التاريخ أداة لتصحيح الأخطاء السياسية والاجتماعية . لم يكن التاريخ عنده ملاذاً للمختثن ، بل صراعاً يقتضى تأكيد المبدأ الأخلاقى ضماناً لسيادته ، وارتبطت نظرة بيرد الى التاريخ بنظرة ديوى وحسه الحاد ، كما ارتبطت كذلك بارادة الاعتقاد عند جيمس . وبينما كان آدمز يلعن الظلام الصورى أشعل بيرد ناراً تقديمية معادية للنزعة الصورية .

ولا ترجع أهمية موقف بيرد من التاريخ الى أنه رفض نى اصرار النزعة الفكرية الصورية ، بل لأن عدداً هائلاً ومتبايناً من القراء شاركوه هذا الرفض . وبينما كان آدمز يكتب للصفوة كان بيرد على عكسه يكتب للناس ، واستطاع أن يصل اليهم . لقد قرأ الملايين من الأمريكين ما كتبه

يرد ، بمعاونة زوجته ماري ، عن الموضوعات السياسية التكنيكية في مجلدات ضخمة ، وما كتبه من مقالات تناول فيها القضايا العامة والاحداث الجارية ، وما مسطره من كتب ومراجع عن التاريخ الاوروبي والامريكي وصاغت رواجاً واسعاً . حقاً لم يتفق معه كل هؤلاء فيما كتبه ، ولكن بيرد كان دائم الشكوى مثيراً للصراع بقدر ما كان بليفاً ومؤثراً . ولم يكن بالامكان اغفاله ، حتى أصبح في اواخر حياته اقوى المؤرخين الأمريكيين نفوذاً في القرن العشرين . واذا كانت مهمة المؤرخ ودراساته قد تضررت تضريراً جلياً عما كان يعتقد آدمز ، فان الفضل في هذا او اللوم يقع على شارلس بيرد قبل اى انسان آخر .

ولد شارلس اوستن بيرد Charles Austin Beard بالقرب من نابيتس تاون في انديانا عام ١٨٧٤ . كان ابوه مزارعاً ثرياً وصاحب بنك ومضارباً أصيلاً ، مؤمناً بالنزمية الجمهورية الراديكالية ، فضلاً عن كونه ابناً لاب من الكويكرز . اصحاب الفكر المستقل ، ومن المعروف عن والد بيرد ، انه كان مدافعاً قوياً عنيدا ومتفائلاً من حرية أمريكا ومصيرها . نشأ بيرد وتربى في ظل نفوذ أبيه القوي ، وتربى في مناخ تميز باليسر والراحة المادية وعلبة روح النزعة الفردية التي انجبت شخصيات متحمسة ، من امثال جين آدمز وفردريك ك . هاو ، وفيرفون ل . بارنجتون (٣) .

قضى بيرد أغلب فترة تعلمه السابقة على الجامعة باكاديمية الكويكر Quaker Academy بالقرب من سبايس لاند Spice land وذلك في ثمانينات القرن التاسع عشر . وظل هو واخوه لعدة اعوام بعد ذلك يكتبون ويحررون ويوزعون صحيفة يومية صغرى كان اباهما قد اشتراها لهما . وفي عام ١٨٩٥ التحق بيرد بجامعة دي باو De Pauw في مدينة جرينكاسل التابعة لولاية انديانا . وقضى عدة شهور أثناء دراسته بجامعة شيكاغو ، حيث استمع الى احاديث وليام باننجز بريان William Jennings Bryan وجون ب . التجلد John P. Altgeld وزير الاقتصادى جين آدمز John R. Commons والاقتصادى جون ر . كومونز J. Addams

وأصبح صديقاً لهما مدى الحياة ، وأصبح مدركاً واعياً بهذا العالم الذى بدأ بعيداً وغريباً على هنرى آدمز . وكانت لهذه الايام التى قضاها بيرد في شيكاغو اثر عميق عليه ، وسرعان ما أصبح في جامعة دي باو داعية متحمساً للإصلاح الاجتماعى . وتضمن الكتاب السنوى للجامعة صورة كاريكاتورية تبين بيرد وهو يوجه خطاباً وهمياً الى الطلبة ، وان كانت الصورة والكلمة لهما دلالتهم :

» لقد حان الوقت . . يجب أن نحطم كل التقاليد القديمة ، والأساليب المتحجرة التي ورثناها عن الماضي . لنفك على عتبة عصر الحرية غير المحدودة التي لا يعوقها شيء . لنسقط الكليات الرجعية المتخلفة ولنسقط العقائد الجامدة البالية ، ولتبقى لنا الديمقراطية الحقبة . اننى احثكم على شن حرب ضد كل ما هو قائم « (٤) .

وبعد أن تخرج بيرد في جامعة دي باو عام ١٨٩٨ رحل الى إنجلترا للدراسة التاريخ والسياسة مع فردريك يورك باول في أكسفورد . وكانت إنجلترا وقتذاك ، كما لاحظ جين آدمز ، مركز المصلحين الاجتماعيين (٥) ، وتفتحت آفاق واسعة جديدة بفضل أعمال كبير هاردى Kier Hardie وبيترس وسدنى ويب Beatrice and Sidney Webb وهم زعماء الغاية وحزب العمال المنشأ حديثا ، ووجد بيرد نفسه أسير حركة الإصلاح واستطاع هو وصديق أمريكي آخر يدعى والتر فرومان Walter Vrooman انشاء كلية عمالية اسمها رسكين هال Ruskin Hall التي تربطها روابط شبه رسمية مع أكسفورد ، وظل بيرد يلقى محاضرات على مستوى عامين في هذه الكلية ، وأصدر أول كتاب له تحت عنوان « الثورة الصناعية » عام ١٩٠١ وهو حصيلة هذه المحاضرات .

مكث بيرد في إنجلترا قرابة أربعة أعوام ، فيما عدا نصف عام للدراسات العليا بجامعة كورنيل ، وعاد الى الولايات المتحدة عام ١٩٠٢ والتحق بمدرسة الدراسات العليا بجامعة كولومبيا حيث حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٠٤ ، وشغل في هذا العام وظيفة محاضر في التاريخ الاوربي والانجليزي بجامعة كولومبيا ، على الرغم من أن احتمالاته خلال هذه الفترة كانت قد بدأت تتجه نحو العلم الناقض الجديد ، وهو العلوم السياسية . واصبح بيرد عام ١٩٠٧ استاذاً مساعداً في السياسة ، وترقى الى درجة استاذ عام ١٩١٥ ، ووضع خلال هذه الفترة مقرراً دراسياً جديداً عن السياسة ، ورأس هذه المادة ، وانشأ علاقات وثيقة مع عديد من كبار اساتذة جامعة كولومبيا ، من امثال فرانك ج. جودناو F. J. Goodnow وه. ل. اوزجود H. L. Osgood وجون و. بيرجيس J. W. Burgess و. ر. اسليجمان E.R.A. Seligman وأهم من هؤلاء جيمس هارفي روبنسون J. H. Robinson وجون ديوى .

واستقال بيرد فجأة عام ١٩١٧ من جامعة كولومبيا احتجاجاً على طرد ثلاثة من هيئة التدريس ، بسبب آرائهم السلمية التي ألارت غضب القائمين على الجامعة ورئيسها نيكولاس موراي بطر . وعلى الرغم من أن

بيرد لم يكن ليتفق مع آراء المطرودين ، الا انه احس ان بطلر والمسئولين قد انتهكوا الحرية الاكاديمية المقدسة . وحدث ان استدعاء المسئولين عن الجامعة شخصيا للمثول امامهم وسؤاله عن آرائه عن الحرب ، وطلبوا منه ان يحذر زملاءه في قسم العلوم السياسية من تدريس أى شيء قد يتضمن حث الطلاب على ازدياد القيم والمؤسسات الامريكية ، وتضمن كتاب الاستقالة الذى كتبه بيرد عام ١٩١٦ ، اتهامات كثيرة من بينها : « ان جامعة كولومبيا تخضع لسيطرة وادارة حقة من المسئولين لا قدم لهم فى عالم التعليم ، وانهم رجعيون وعاطلون عن الفكر السياسى ، واصحاب افق ضيق ، ويؤمنون بدين العصر الوسيط » (٦) وحين أعلن بيرد امام طلبته نبأ استقالته واحتجابه واتهاماته ، لاقى حديثه عاصفة من التصفيق استمرت خمس عشرة دقيقة ، ظل بعدها بيرد صامتا فترة طويلة والدموع تنهمر فوق خديه ومن سخرية القدر ان أحد المعلمين المطرودين أصبح واحدا من أهم أصحاب البنوك الامريكية وهو بنك نيويورك سيتى ، ومستولا عن جامعة كولومبيا . وحصل بيرد على درجة الدكتوراه الفخرية من جامعة كولومبيا عام ١٩٤٣ . وقد لاقت استقالته الدرامية ترحيبا واسعا ، باعتبارها ضربة مبكرة وجريئة دفعا عن الحرية الاكاديمية فى أمريكا .

بعد أن ترك بيرد جامعة كولومبيا ، اشترى مزرعة لانتاج الالبان تبلغ مساحتها اربعمائة أكر بالقرب من نيولفورد بولاية كونيتيكت ، واشرف على ادارتها . وظلت المزرعة مستراحة طوال حياته . ولكن عودة بيرد الى الريف لم تكن تعنى انسحابه من الحياة الاكاديمية والحياة العامة . فقد أصبح فى عام ١٩١٧ مديرا للمدرسة لتدريب الخدمة العامة التى انشأها مكتب البحوث المحلية فى نيويورك سيتى ، وظل شاقرا هذا المنصب خمسة أعوام واشترك خلال عامى ١٩١٧ و ١٩١٨ مع جيمس هارفى روبنسون ونورشتين بيلبن وجون ديوى وآخرين ، فى تأسيس المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية ، حيث افتاد القاء المحاضرات وتعليم الطلاب بها بصفة دورية لسنوات عديدة . وفى عام ١٩٢١ اخذ المبادرة بتأسيس « مكتب أمريكا لتعليم العمال » ، وقبل فى عام ١٩٢٢ دعوة من عمدة طوكيو للدراسة نظام الحكم المحلى فى العاصمة اليابانية ، وحقق نجاحا هناك ادى الى دعوته لزيارة طوكيو فى العام التالى ، للمساهمة فى تجديد العاصمة بعد ان أصابها زلزال مدمر . وتلقى دعوة بعد اربع سنوات من حكومة بلجراد ، لمساعدتها على دراسة سبل مضاعفة كفاءة الحكومة اليوغوسلافية .

والقى بيرد خلال عشرينات القرن الحالى العديد من المحاضرات بجامعات مختلفة ، واستمر فى الكتابة بصورة منتظمة عن مختلف الموضوعات السياسية والتاريخية والاجتماعية . وانتخب فى عام ١٩٢٦ رئيسا لرابطة العلوم السياسية الامريكية American Political Science Association

وبعد ذلك يمام واحد نشر وهو وزوجته اول مجلدين من كتابهما الهام « نشأة الحضارة الأمريكية » وهو العمل الذي أكد شهرته كعميد للمؤرخين الأمريكيين . وأسهم بيرد بدور نشط خلال الفترة من ١٩٢٩ الى ١٩٣٤ في لجنة العلوم الاجتماعية التي أنشأتها « رابطة التاريخ الأمريكي » ، وبرز في عام ١٩٣٢ من تأليف « ميثاق العلوم الاجتماعية » وهو المجلد الأول من ست عشرة مجلدا ألقتها لجنة العلوم الاجتماعية ، وتم انتخاب بيرد في العام التالي رئيسا لرابطة التاريخ الأمريكي ، وألقى خطابا بهذه المناسبة عنوانه « التاريخ المكتوب كعمل من أعمال الايمان »

والتاريخ المكتوب كعمل من أعمال الايمان « Written History as an Act of Faith »

ظل بيرد طوال ثلاثينات القرن العشرين نشطا على عدد من الجبهات الأخرى . ففي عام ١٩٣٣ ساهم في تنظيم مساهمي شركة سوك حديد ولاية ميسوري Missouri Pacific Railroad (وقد كان واحدا منهم) لاجبار الشركة بعد مباحثات جماعية على دفع الفوائد المستحقة للمساهمين ، وبوسط بعد ذلك في نزاع خاص بأصحاب مزارع ألبن ولاية كونيتيكت الذين قاموا باضراب في كل الولاية ، وساعد على استصدار تشريعات جديدة خاصة بمزارع الإلبان ، ودعا صديقه القديم جون ديوي عام ١٩٣٦ ليشترك معه في لجنة التحقيق الخاصة بمحاكمة ليون تروفسكي في موسكو ، التي تقرر عقد اجتماعها في مكسيكو سيتي ، ولكنه رفض مثلما رفض زميله المؤرخ كارل بيكر (٧) . و كان بيرد طوال الثلاثينات دائم التحذير من تورط أمريكا في صراعات أوروبا ، وأصبح في نهاية العقد الثالث من غلاة الداعين الى الانزال . وحينما أصبحت الحرب خطرا محققا يهدد العالم ، كرر بيرد رسالته التي يدعو فيها أمريكا بالا تهتم الا بقضاياها الخاصة في قارتها هي ، بلبل أقصى جهده لتصل رسالته الى اسماع أكبر عدد ممكن .

وتبخر في الهواء رأى بيرد بشأن دخول أمريكا الحرب العالمية الثانية وذلك على اثر موقعة بيرل هاربور ، ولكنه ظل مقتنعا بأن فرانكلين روزفلت . ناور بخداع من أجل توريث الولايات المتحدة في الحرب . ونجد اقتناعه هذا هو أساس كتابه « صناعة سياسة أمريكا الخارجية » (١٩٤٦) وكتابيه « الرئيس روزفلت وحرب ١٩٤١ » (١٩٤٨) إذ يؤكد فيهما أن الأمريكيين وقعوا ضحية رئيس محب للحروب . وأثار الكتابان حنق المستغلين بالتاريخ ووجد بيرد نفسه موضع نقد شديد ، جاء أكثره من أصدقائه وأنصار قدامى . وتسبب هذا النقد في أن غمره احساس بالاستياء خلال اموامه الأخيرة ، ولكنه ظل صادقا مع معتقداته وغرائزه ، دون اعتبار لما يكلفه ذلك شخصيا أو مهنيا . وكانت العاصفة لا تزال عنيفة حتى بعد وفاته في سبتمبر ١٩٤٨

لم يكن شارلس بيرد مفكرا أصيلا ومتطورا . تميز بفكر سريع لماس

قوى متعددة المجالات . وكان مثل جيمس يحسن بحاجة قوية لفهم « القضية الأخلاقية » وشارك طوال حياته في بحث ما أسماه كاشنيج مستراوت monogamy « رؤيا منظمة العملية التاريخية ككل » ، وتحرك نحن هدف مضيء (A) ولم يكن في هذا مختلفا عن هنري آدمز ، ولكن كان لديه شك عميق إزاء المذهب التاريخية الصورية التي تزعم لنفسها القدرة على تفسير حركة التاريخ . وشارك بيرد رأى جيمس بشأن التكوين العضوي الثقافي والامتداد التاريخي ، وكثيرا ما أمرب من شكوكه إزاء طاقة العقل النهائي المحدود بالزمان والمكان ، وبالخبرة ، ومدى ما يمكنه استيعابه من مجموع خبرات الماضي والحاضر . ولميز بيرد بنفس المزاج الذي كان لدى جيمس وهو المزاج الأمبريقي ، وبينما كان يطمع في الوقت نفسه بأن ينعم بالراحة التي يتمتع بها أصحاب الفكر الرومانسي ، فقد ظل في صلابه « جبال روكي » . وقد دفعه هذا المزيج المتباين بصورة حتمية نحو البرجماتية .

وصل بيرد الى البرجماتية متأخرا ، ولم يصل اليها كما هو متوقع عن طريق اتصاله بالنابغ الأمريكية المألوفة ، ونمضى بذلك جيمس ودوي ، بل نبعت برجماتيته من نزعة التفافلية الفطرية ، ونزعة الشكبة الاصيلية وقراءته في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات أعمال عدد من مفكرى أوروبا ، من أصحاب النزعة النسبية مثل بنيدتو كروسي Benedetto Croce وكارل هوسى Karl Heussi وكارل مانهايم Karl Mannheim وهانز فايتهنجر Hans vaihinger وجميعهم ممن تمردوا ضد الوضعية العلمية للدرسة واثك Ranke School وأدرك بيرد في أواخر العشرينات أن العلماء انفسهم بعد تمثلهم لضمائن نظرية النسبية عند اثنيشتن . ، فقدوا اليقين بالأرض التي يقفون عليها وبالادوات التي يعملون بها (٩) واقرن الشك في الرياضيات وفي الفيزياء بالقضايا الجديدة المثارة بشأن النسبية التاريخية ، ودفعه هذا قسرا الى اعادة دراسة حدود وامكانيات المعرفة التاريخية . وخرج من هذه الدراسة الجديدة بنظرية برجماتية من التاريخ ، وان لم تكن نظرية نسقية . وتقوم هذه النظرية على تصور برجمالي للتقدم أسماه بيرد فكرة « الحضارة » .

ولكن قبل ان يتوصل بيرد الى نظريته البرجماتية ، وقع تحت تأثير عدد من المؤثرات الفكرية الهامة التي تركت بصماتها على فكره . فقد مره وهو طالب بالجامعة « المدرسة الألمانية بجامعة جون هوبكنز the Johns Hopkins School of teutonism » ورفضها رفضا باتا

المتفكر الببذرة الأولى لنظرية هيربرت ياكسطن آدمسبر - ولتسناد بيرد ان يطلق عليها اسم الطوطمية (١٠) . وعلى العكس من هذا فقد استهوت

لصاحبها فردريك جاكسون تيرنر ، والتي مرفها من طريق معلمه كولونيل جيمس ب. ويثر بجامعة دوباو (١١) وتنتج عن هذا أن تولد لدى يبرد إحساس مستمر بالتاريخ كعملية وصراع وتحول ، يحقق من خلال الناس حياة أفضل عن طريق ما يبذلونه من جهد متصل . وتولد من هذا الحس التاريخي ولع يبرد بفكرة التقدم ، وهو المفهوم الذي لم يفقد السيطرة على فكره أبدا .

لم يطرا تغير جوهري على الفروض الأولى لفكر يبرد في كولومبيا عن التاريخ ، ولكن ارتباطه بمفكرين مثل ديوى وسليجمان وروبنسون جعله أكثر حلرا ازاء التعميمات التاريخية الكبرى ، وبدأ يهتم أكثر بالمعطيات التاريخية التي يمكن التحقق من صدقها تجريبيا ، وبخاصة المعطيات الاقتصادية ودورها في تفسير الأحداث السياسية . ولعل مؤلفات سليجمان وفيلن وروبنسون وح . ألين سميث كانت ذات أهمية خاصة على نحو ما يكشف كتابه « التفسير الاقتصادي لدستور الولايات المتحدة » (١٩١٣) . وكان لفر يبرد وقتذاك يتفق كثيرا مع فكر أ . ف . بنتلي A. F. Bentley the process of Government الذي أكد في كتابه عملية الحكم (١٩٠٨) على الصراع الجمعي كمصدر للتغير التشريعي والسياسي . واستمر اهتمام يبرد بالصراع الاقتصادي طوال العشرينات .

وبدأ فكر يبرد يتغير تدريجيا خلال هذا العقد ، حتى أصبح عام ١٩٢٠ أكثر وعيا بداته فلسفيا ، وأكثر ميلا الى ان يأخذ بهد الجد الأبعاد النظرية للتاريخ والعلوم الاجتماعية . وظل خلال العقد التالي على صلة وثيقة بصديقه وزميله صاحب الفكر النسبي كارل بيكر ، كما كشفت كتاباته عن تأثيرات لكل من ديوى وجيمس وكروس . وأعاد يبرد قراءة الأعمال الكاملة لأركس وانجلز (في طبعتهما الألمانية الأصلية) واكتشف من جديد هنري وبوركس آدمز . وإذا كان من الصعب تقدير أثرهم إلا ان هذه الشخصيات تكشف عمق واتساع محاولاته بحثا عن مفهوم الحقيقة التاريخية . ولكن حينما أمسك يبرد بالقلم ليعبر عن رأيه من خلال كل هذه المؤثرات ثلثيانية ، كانت المحصلة فترا خاصا به : مزيجا من النزعة التقدمية البرجماتية تجمع بين الحادية جون رسكين وواقعية جيمس ماديسون ، وشكية كروس ، وسجاعة جيمس الفكرية وقسوته الأخلاقية ، وتجريبية ديوى ، وفكر فردريك جاكسون تيرنر عن تراث أمريكا الديمقراطية الفريد ومصيرها .

وإذا كان من الصعب تقدير الآثار الفردية على يبرد ، فان الأكثر صعوبة هو تقييم أثر يبرد على الآخرين . ان الفئء المؤكد انه كان من أكبر من أسهموا في نشوء الحس التاريخي والثقة ، وهو ما يميز نزعة الإصلاح في الحقبة

التقدمية ، وساعد على أن يظل الأمريكيون يفخرون بأنهم ينشرون تراثهم . وكانت لجهوده من أجل إعادة تعريف التاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية دورا أساسيا وفريدا ، أسهم به في مجال سوسيولوجيا المعرفة في أمريكا ، كما أن انتقاداته للسياسة العامة التي بناها على معرفة شاملة بتاريخ أمريكا ، جعل قطاما واسعا من القراء واعين باتصال الحاضر بالماضي . وترددت آراء بيرد حول العديد من الموضوعات خارج الأكاديمية ، وكان لها صدى بعيد . زقرأ كتبه الأساسية التي بلغت ٩٩ كتابا حتى عام ١٩٥٤ أكثر من أحد عشر مليون قارئ . واعد طبع أكثر كتبه عدة مرات منذ ذلك التاريخ في طبعات زهيدة (١٢) . وبدت تفسيرات بيرد للتاريخ والسياسة الخارجية حننح حكمة بالنسبة لأجيال عديدة من الطلاب . وقد بيع من كتبه «التاريخ الأساسي للولايات المتحدة» (١٩٤٤) حوالي ٦٥٠٠٠ نسخة ، وبيع من كتابه «تاريخ الشعب الأمريكي» (١٩١٨) حوالي مليوني نسخة . واطلعت أعداد أكبر بكثير على ما كتبه بيرد من مقالات وأبحاث وعروض للكتب . وإذا كان هناك من يجادل أحيانا في جدواه الأكاديمية أو في أحكامه ، فليس هناك جدال بشأن ما أسهم به في مجال هذا الصراع الفكري ، لقد كان شارلس بيرد حاسما ومحددا في مجال الفكر التاريخي الأمريكي على مدى عشرات السنين ، خلال النصف الأول من القرن العشرين .

ب :

مثل كل المصلحين الأكاديميين الذين بلغوا سن الرشد مع مطلع القرن العشرين ، كان بيرد شكاكاً بل وساخراً إزاء كل النظريات القبلية عن التاريخ والمجتمع . وأكد بيرد أن واجب المؤرخين والعلماء أن يرفضوا بأصرار المذاهب التجريدية مهما كان في اتساقها من اقراء ، وأن يستوعبوا بدلا منها مجموعات شاملة من المعطيات التي يتم جمعها تجريبيا ، والتي تمناول مشكلات تتعلق بالخبرة البشرية، والتي يتم تحديدها تحديدا دقيقا . ونظرا لأن بيرد كان منذ البداية معاديا للنزعة الصورية بفريرته ، فقد اعتانا أن يؤكد أن بعض المصطلحات التي شاع استعمالها مثل «مؤسسة» أو «دولة» أو «مجتمع» يجب أن نستعملها بحذر شديد ، ذلك لأن مثل هذه المجردات يمكن أن تتحول بسهولة الى واجهات خادعة للنزعة الميتافيزيقية ؛ وإذا شاء الباحث الاقتراب من «الواقع» فإن عليه أن يحصر نفسه بقسوة داخل «وصف الممارسات العيانية» (١٣) وقال في عام ١٩١٣ : « أن القانون اذا انفصل عن البنية الاجتماعية والاقتصادية .. يفقد واقعيته » (١٤)

يكشف هذا العداء للنزعة الشكلية عن إيمان بيرد بأن المنهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة للصدق الاجتماعي والتاريخي . ولكي يكون المرء علميا:

يجب أن يكون موضوعيا ومحايدا وتجريبيا ، وليس هناك مجال للتجريد المسبق في البحث عن نوع المعرفة الصادقة التي تستلزمها الدراسة الأكاديمية . إن الحقيقة والقيمة طرازان مختلفان من الفكر ، والباحث العلمي لا يمتنع سوى الطراز الأول فحسب . ويتميز فصل الدراسات العلمية عن الاعتبارات الأخلاقية ، ذلك لأن المناهج التجريبية هي وحدها القادرة على أن تزودنا بالمعطيات اللازمة لعلم المجتمع ، وهذا هو عين المشروع الذي أسهم فيه بيرد بأبحاثه . ولهذا قال بيرد : إن « صياغة الأحكام الأخلاقية ، والتعبير عنها لا يدخلان في نطاق العالم المورخ » وإن دراسة السياسة « لأغراض علمية » ينبغي فصلها عن « الأخلاق » (١٥) . لقد كانت مناهج العلوم الطبيعية والاجتماعية هي ذاتها من الناحية المثالية . وقال هام ١٩١٧ : « يجب أن تكون العلوم السياسية أعظم العلوم كلها شأنا . ويجب أن نجعل الفيزياء والسياسة في علم واحد على أن يكون الأول تابعا للثاني » (١٦)

كان مفهوم بيرد الأول عن التجريبية يقضى بأن الحقيقة التاريخية هي في جوهرها حقيقة سياسية واقتصادية وأن ظواهر المجتمع التي يتم كشفها تجريبيا ، تندرج ضمن مقولتي القوة والمال ، التي يمكن للباحث المدقق أن يمايزهما ويجمع بينهما « كجزئين صغيرين في آلة دقيقة » (١٧) ويجب تناول مشكلات المجتمع من خلال جماع الخبرة العيانية التي يسجلها التاريخ ، وليس بالرجوع إلى مبادئ مجردة قائمة في فراغ (١٨) . . ولهذا رفض بيرد أن يبالغ في تقدير قيمة الفلسفة أو الأيديولوجية ، والنظر إليهما كعوامل حقيقية للأحداث التاريخية . فقد كان في رأي بيرد أن الأفكار ذات طابع غير علمي إلى حد ما ، وليس بالإمكان قياسها تجريبيا ، كما أن ليس بالإمكان تتبع تأثيرها بدقة . و نلاحظ أنه اعتاد نقد كتابة التاريخ بسبب ما ألفه الباحثون من تأكيد مبالغ فيه للصراع الأيديولوجي ، واعتباره دالة للتغير التاريخي (١٩) . حقا أن الصراع هو محور حركة التاريخ ، ولكن أهم الصراعات هي الصراعات السياسية والاقتصادية ، وليست الفكرية . ويقوم التفسير الاقتصادي للتاريخ ، الذي جلب الشهرة مبكرا لبيرد ، على أساس الفرض القائل : أن التغير التاريخي نتاج « المصالح (الاقتصادية والسياسية) المتصارعة » في المجتمع . (٢٠) وأكد مرارا أن « أبغ تفسير للتحويلات الكبرى في المجتمع هو التفسير الذي تضمنته نظرية جيمس ماديسون عن الأحزاب المتصارعة ، كما أوضح في الليندر إلى العاشر tenth Federalist

وطبعي أن بيرد بموقفه هذا إنما كان يطبق في مجال التاريخ رؤية الواقع الاجتماعي ، التي زخرت بها كتابات الباحثين ، عن فضائل رجال.

البؤلة وكتابات « الباحثين المتمردين » في الحقبة التقدمية . (٢٢) وكان
R. Hofstadter هذا التصور للواقع ، كما قال ريشارد هوفستادتر

قد وضع أفلاطون على رأسه : اذ افترض أن « الواقعي » الذي يبحث عنه
المؤرخون هي شيء خام . دئنه وخفى ، وأنه تنابع لوقائع خارجية ، بحيث
أن الأحداث الفكرية ليست سوى انعكاسات ثانوية باهتة . (٢٣) أن الواقع
مادى ملء بالمصالح الراسخة ، والتطاحنات الطبقية ، والمضاربات
الفاصلة ، والتي كستها أفكار ونظريات لافضاء ما في باطنها من قنذر
وصخب . أن الواقع هو الذي جعل هنرى آدمز يرجع مهرولاً الى كيمبرج ، ليبدأ
في غزل نسجه الصورى الخاص الغريب . والأفكار - كما أثبت
البرجماتيون - هي في جوهرها أدوات لتحقيق عزم الانسان وغرضه ،
واعتقد بيرد أن هذه النوايا والأغراض في مجال التاريخ - هي في الأساس -
النوايا والأغراض الاقتصادية والمادية .

ولكن على الرغم من اصرار بيرد العدواني على كفاية المنهج التجريبي ،
الا أن كتاباته قبل أواخر العشرينات كثيراً ما تمكس آراء لا تتفق مع جمع
الحقيقة الموضوعية ، الذي يشترطه العلم المحايد . ورفض في نفس الوقت
اسباب التغير التاريخي التي لا يمكن تحديدها تجريبياً . وأصبح بيرد
مع جيمس هارفى روبنسون علمين من أعلام مدرسة الكتابة التاريخية
المعروفة باسم « التاريخ الجديد » . وكان كلاهما يؤمنان بأن الماضي ينبغي
أن يكون تابعا لمصالح الحاضر ، ولهذا دعيا الى نزعة تاريخية أدائية ، ترى
المعرفة التاريخية أداة لفهم وتوضيح المشكلات الاجتماعية الراهنة . (٢٤)
وتمثل هذه النزعة جانباً هاماً من الثورة ضد المؤسسات القائمة ، وتفسيراتها
الصورية الخاطئة . ورأى أصحاب هذه النزعة أو التاريخي الجديد ، أن
الاحتياجات والمشكلات السائدة ينبغي أن تحول دراسة الماضي من تعجيد
بعلوى لأبقار الثقافة المقدسة الى أداة للأصلاح الاجتماعي والتجديد
السياسي .

وبينما أكد التاريخ الجديد أن أفكار الناس من الماضي يمكن أن تفيد
مصلحتهم في الحاضر ، الا أن بيرد على ما يبدو لم يدرك حقيقة أن أفكار
الناس في الماضي كانت مفيدة أيضاً ، وأن الأفكار قد صنعت التاريخ . لقد
كانت أهدافه في جوهرها أهداف مصلح ، الا أن منهجه في البحث اقتضى
استخراج نتائج محدودة من بين معطيات تمت معالجتها بمناب ، ولم يترف
ببيرد فيما يبدو بأن النهج الأدائي في تناول التاريخ يتعارض صراحة وبوضوح
أساسية مع التزامه ازاء التاريخ المكتوب ، كنتاج لمنهج علمية تجريبية صارمة
في المشاهدة والتسجيل . ويبدو أن زعم بيرد بأن المصالح الاقتصادية
كافية لتفسير التغير الاجتماعي ، نزع الى اخفاء هذا التفاهت الأساسي

في تفكيره . ولم يشرع الا عام ١٩٣٠ في جعل المذهب الاداني اسلوبا في
الفهم التاريخي ، وان لم يكن قد تمكن حتى الآن من حل المشكلة
حلا كاملا .

وقد يرد منذ البداية بالمثل ان المجتمع كيان عضوي تطوري من
حيث طبيعته ، وان عناصره المختلفة في حالة تفاعل دينامي متبادل ومستمر
واخذ هذا التصور ، الذي يرجع جزئيا الى تأثير تيرنر
turner الميكرو ، صورة الفرض القائل : ان السياسة والاقتصاد والعمليّة الاجتماعيّة
تندرج كلها تحت ديناميات التاريخ . ولم يعد من المستطاع في عالم . . اليقين
الوحيد فيه هو يقين التغير والتداخل ، ان نضع تحديدا واضحا للحدود
الفاصلة بين الاقسام الصورية القديمة للمعرفة ، وليس بالامكان بوجه خاص
فصل السياسة عن السياق الاجتماعي الاكبر الذي تقع فيه النشاطات
السياسية الحديثة .

نحن على وشك التحقق من ان العلم الذي يتناول الانسان ، ليس
له مجال خاص من المعطيات في ذاتها ، بل هو مجرد وسيلة للنظر الى نفس
الشيء . . نظرة لجانب معين من سلوك الانسان . ان الكائن البشري لا يختلف
اختلافا جوهريا وهو يقترح عنه ، وهو في بورصة المضاربات ، او وهو أمام
منظمة العمل . ولهذا فانه بدلا من الانسان «الطبيعي» او الانسان «الاقتصادي»
او الانسان «الدني» او الانسان «السياسي» فاننا نشاهد الآن الانسبان
الكل الذي يشارك في الحكم (٧٥) .

ونحن لا نكاد نمثر على عبارة اكثر ايجازا من عبارة مورتون هويت
Morton White وهي «المضسوانية الثقافية» Cultural organicism
والتي يصف بها كل الكيان الفكري الاجتماعي الأمريكي في مطلع القرن .

ولكن على الرغم من هذه النظرة العضوية ، فان بيرد كان مقتنعا بان
المصالح الاقتصادية المتصادمة هي الاسباب الرئيسية للتحويلات التي تحدث
في المجتمع . . وراى ان التفسير الاقتصادي للتاريخ هو البديل الواقعي
العلمي القابل للتحقيق ، بدلا من التفسيرات الصورية التي سادت في القرن
التاسع عشر . واذا كان بيرد توقف عامدا عن التجاوز الى حد الحماية
الاقتصادية الصريحة ، الا انه كان واثقا من ان الاعتبارات الاقتصادية لها
الانقل الاساسي بين كل عوامل التغير الاجتماعي . ويمثل كتابه « تفسير
اقتصادي للدستور » محاولة من جانبه لاثبات ان المصالح الاقتصادية علة
اساسية من علل التغير الاجتماعي ، حيث اوضح ان بالامكان تحديد دور
الصراع الاقتصادي في تشكيل الدستور ونص عبارته كما يلي : « تركّز

كل نظرية التفسير الاقتصادي للتاريخ على المفهوم القائل بأن التقدم الاجتماعي إعامة هو انتاج المصالح المتصارعة في المجتمع ، بعضها يلازم التغير ويؤيده ، والبعض الآخر يمارضه « (٢٦) وانتهى بيرد الى نتيجة تثير الدهشة وهي أن الدستور في جوهره أداة تم صنعها بهدف دمج مصالح اقتصادية معينة ، وأن العقول المحركة وراء الدعوة اليه والالتزام به تتمتع بأنواع خاصة من الملكية والأمان ، ورأى في هذا شاهدا كافيا على صدق النتيجة التي انتهى اليها .

ويبدو أن بيرد لم يكن واعيا بأن الحتمية الاقتصادية تتعارض مع مذهب العضوى في التفسير ، والذي يقول : اذا كان المجتمع حقا يشبه الكائن العضوى المتطور فان نشاط قطاع ما لا يمكن أن يكون حلة التغير الذي يحدث في عضو آخر . ويوضح لنا كتاب بيرد « الأصول الاقتصادية لديمقراطية جيفرسون » أن ليس هناك خطر فاصل بين ما هو سياسى وبين ما هو اقتصادى ، ومع هذا فان جوهر تفسيره يتمثل في أن « الدستور نتاج صراع بين مصالح رأسمالية ومصالح زراعية » (٢٧) والملاحظ أن بيرد استخدم مصطلح « التفسير الاقتصادى » ومصطلح « الحتمية الاقتصادية » كتصطلحين بديلين عند الحديث عن الدستور ، وهو ما يمكن أن يقوم شاهدا على أنه كان واعيا بالمشكلة (٢٨) . ولعل بيرد كان يريد الإشارة ضمنا الى الحتمية عندما يقصد مضطرا الى التفسير . على أية حال فانه كما يبدو لا يسلم بأن الارتفاع بالتفسير الاقتصادى الى مستوى الحتمية ، لا يتضمن نوعا من النزعة الصورية التي سرعان ما كان يدبنها لدى الآخرين (٢٩) .

وهكذا تضمن فكر بيرد منذ أوائل العشرينات عددا من الأفكار الرئيسية ، والفروض التي اذا ما دقع بها الى أقصاها لبدت متناقضة . واقتضى التصور التقدمى للواقع كلا من الحماس الاخلاقى للأصلاح ، والاعتماد فى تحقيقه على العلم التجريبى المحايد . ولكن بيرد نادرا ما اعترف بهذا الخلاف . فالمجتمع عنده كيان عضوى متداخل ، ولكن النشاط الاقتصادى هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعى . ولم يوجه اهتماما كبيرا للمشكلة الخاصة بكيف يترجم الناس مصالحهم الاقتصادية الى مخططات تطويرية ذهنية والى ايدولوجيات . ورأى أن التاريخ هو قصة تقدم الإنسان تدريجيا وببطء ، من البربرية الى الحضارة ، ولكننا لا نجد صيغة منهجية تفسر لنا كيف حدث هذا ، أن العلم والتكنولوجيا يشكلان الدفعة التي تدفع الإنسان الى التصنيع ، ولكن الأفكار ظلت ظواهر مصاحبة للتغير الاجتماعى . ويمثل التفسير الاقتصادى للتاريخ البديل الواقعى العلمى للنظريات الصورية السابقة ، ولكنه أصبح عند تطبيقه على امتداد الحضارة أسلوبا آخر من النزعة الصورية .

ولكن تفكير بيرد عن التاريخ بدأ يتغير خلال العقد التالى . اننا لا نجد خطأ مضيئا واحدا فى فكره ولكن الملاحظ انه خلال السنوات الاولى لفترة السداد اخضع الكثير من فروضه الاولى لدراسة نقدية . وتغيرت كل الافكار الرئيسية عنده منذ ايام اكسفورد : التفسير الاقتصادى للتاريخ ، والشك العام فى الافكار ، والايمان بمذهب تجريبي صارم ، والنهج الادائى فى تناول التاريخ . واذا كان من الصعب وضع قاعدة عامة لتطور فكره ، الا ان شيئا واحدا يبدو يقينيا ، ذلك ان بيرد فى عام ١٩٣٠ سلم بان دراسة وكتابة التاريخ عمل معقد ، وأكثر تعقيدا مما كان يظن .

اولا بدا تقييم بيرد لدور الافكار فى التاريخ يتغير . فقد كان حتى عام ١٩٢٢ يجادل فى أن « المعتقدات الكلامية للبشرية لها اثر ضعيف على المسار الرئيسى لاشياء ذلك لان .. الفلسفة ، أى فلسفة ، لا يمكنها أن تعد وتحدد القرارات مقدما » (٣٠) وصرح عام ١٩٢٣ بان الساعين من أجل فهم صيغة التاريخ وشكله يحتاجون الى « حقائق وحقائق ومزيدا من الحقائق التى يمكن التحقق منها واختبار صدقها » (٣١) وعاد ليؤكد بعد عامين ايمانه بالمذهب التجريبي : « لقد طرحت جانبا كل شكوكى فى قيمة العلم .. انه يمنح البشرية خير أمل لها فى صراعها للفوز بنفسها وبالعالم » (٣٢) ولكنه فى عامى ١٩٢٧ و ١٩٢٨ اهرّب عن شكوكه فيما اذا كان هناك تفسير علمى موثوق به لحياة المجتمع السياسية ، وبدا انه راغب أكثر فأكثر فى التسليم بالأبعاد الفكرية للتغير التاريخي . ولعل كتاب « نشوء الحضارة الأمريكية » (١٩٢٧) يمثل أهم نقطة تحول فى تطور بيرد الفكرى اذ يعترف فيه بان المفاهيم التى يؤمن بها الناس اثرت على مسار التاريخ ، وأن فكرة التقدم بوجه خاص أصبحت « أهم نظرية اجتماعية دينامية تحدت صيغتها فى تاريخ الفكر » (٣٣) . وظهرت طبعة جديدة لهذا الكتاب بعد ثلاث سنوات ، اثر دراسته للعلاقة بين الافكار وبين الواقع الخارجى . وصرح فى الطبعة الجديدة بان « الفكر وأساسيات الحياة يتطورون معا على نحو غامض » (٣٤) ولاحظ فى عام ١٩٣٢ : « يمكن القول بان الشعوب تحضرت بقدر ما مزجت الافكار بعملها وتطلعاتها » (٣٥) .

وجدير بالذكر انه بقدر ما تزايد دور الافكار كملل للتغير ، بقدر ما تناقص دور التفسير الاقتصادى للتاريخ . واعترف بيرد فى أوائل ١٩٢٢ بان كلمات مثل « علة » و « معلول » كلمات « مغرزة » توهمنا فقط بانها تعطينا تفسيراً تاريخياً :

« الحقيقة كما قال وليم جيمس هى أن كل من يحاول أن يجد سبيله

للال موضوع بذاته دون سواء فانه يدخل نطاق الميتافيزيقا . وان ما يسمى بتفسيرات الاقتصادية هي ، ميتافيزيقيا تفسيرات مغلقة ، شأنها شأن ناج اي مدرسة فكرية أخرى . . . انا لا اظن ان الاقتصاد يحدد ، بل ولا يعبر لسياسة بالمعنى الفلسفي ، بل ولا اي شيء آخر مما عثرت عليه في وادي للموع هذا « (٣٦) » .

لم يكن واضحا حتى الآن مدى أهمية التفسيرات الميتافيزيقية عند يرد ، ولكنه كان في سبيله للتخلص من العتبية الاقتصادية . وقال هام ١٩٢١ : ان الديمقراطية الحديثة تتقدم صوب عدالة اقتصادية أكبر من خلال « الاثارة والعمل السياسي والضغط الاقتصادي ، وانتشار الأفكار ن ثلثة أو مقالا أو كتيبا أو خطبة أو كتابا قد يحرك قوى ذات أهمية لا تقع في الحسبان » (٣٧) . وكتب مقالا عن الفكر الاجتماعي صدر عام ١٩٣٠ نأى فيه كثيرا عن التفسير الاقتصادي ، تساءل في هذا المقال عما اذا كانت الكلمة أو الفعل هو الأسبق في التاريخ ، ورجع فيها الى جيمس ليتخلده سندا له :

« لم يحسم بعد الجدل على نحو يرشئ الخاصصين ، ولكن جيمس قدم لنا صيغة فعالة ومجدبة حين قال : ان هوالم الواقع والفكرة قد تطوروا معا . ان علاقاتهم متبادلة وليس هناك ما يمكنه ان يفصل بينهما . وبات لزاما على كل من يشأ سبر غور العصر . . ان يستعين بأداة الفكر هذه » .

عاد بيرد ليطبق هذا التصور على نشوء الرأسمالية ، وانتهى الى ان التفسير الماركسي للصراع الطبقي تفسير قاصر ، وذلك لانه تحديد غشى من قيمة دور الأفكار . وقال : « ان الحركات التي تطرا على الأفكار سواء نتيجة تأمل مجرد وعمليات دبالكتيكية ، أو نتيجة انعكاس تغيرات جديدة في الظروف المادية ، لا بد وان نضعها موضع الاعتبار عند تفسير نشوء وتطور الرأسمالية » (٣٨) .

ولكن تصور ان « الأفكار » و « الحقائق » تطورت معا ، حال دون إمكانية علم تجريبي محايد بكل معنى الكلمة . فاذا كانت الفكرة والحقيقة غير منفصلين ، اذن فان العلم والعقلانية يكونان متحدين بصورة ما . والملاحظ ان مثل هذا التصور لم يكن ليزمج يرد في أواخر العشرينات لا مثلا حدث قبل ذلك بضع سنوات ، اذ انه بدأ يدرك ان العلماء انفسهم لم يعد بإمكانهم التزام حياد صارم . ولاحظ وقتذاك ان العلوم الطبيعية التي كان يؤمن دائما بأنها النموذج الذي تحتذبه العلوم الاجتماعية ، بدأ الشك يهزها من أساسها بعد نظرية النسبية ونتائجها ، معشلة في اكتشافات

اينشتين وفيرنر هايزنبرج ونيلس بور Niels Bohr ودار حوار
واسع عام ١٩٣٠ حول دلالات النسبية بالنسبة للعلوم الاجتماعية ، وكان
بيرد وأميا تماما بكل هذا (٣٩) .

وتتضي النزعة النسبية الجديدة كما عبر عنها علماء بارزون ، من أمثال
ونيام ب . مونرو W. B. Monro بجامعة هارفارد (الذي
خلف بيرد في رئاسة رابطة العلوم السياسية الأمريكية عام ١٩٢٧ . وجيمس
هنري روينسون صديق بيرد الحميم وزميله ، والمؤرخ هاري المر بارنيز
H. Elmer Barnes بأن التسارنخ والسياسة يكسسان
الميل الذاتية للباحث وبهذا لا سبيل الى الوصول الى قوانين مطلقة تحكم
الأحداث التاريخية والسياسية . فحيثما وجد الباحث حدثا تاريخيا
لدراسة ، فإن المنظور الخاص بالباحث يقسب الدراسة دائما . ولحظ
بارنيز « أن اختبارات دلالة المادة التاريخية اختبارات نسبية وبرجمانية .
هل لا يوجد اختبار مطلق وترسندنتالي ؟ واضح أن لا » . وحدث أن هنري
أوزيرون تابلور ألقى خطابا أمام الجمعية التاريخية الأمريكية عام ١٩٢٧
بمناسبة رئاسته لها ، لفت فيه الأنظار الى مفهوم النسبية في الفيزياء ،
وإلى بين التحلل الظاهر للمادة الصلبة وبين تهاوى يقين المعرفة التاريخية
ونهج نهجا برجمانيا ، وخلص الى أن مزاج العصر يؤثر النسبية ، وأن التاريخ
المكتوب يعكس حتما الظروف الفكرية التي سادت وقت كتابته . وأفاض كارل
بيكر في هذا الاتجاه بعد أربع سنوات ، حين تحدث أمام الجمعية التاريخية
الأمريكية قائلا : أن كل إنسان هو مؤرخ نفسه . وتحدث إدوارد م . هولسم
Hulmo في العام التالي أمام فرع الجمعية ، الذي يحمل
اسم فرع ساحل المحيط الهادي ، Pacific Coast branch ، وقال :
وقال : أن الموضوعية في كتابة التاريخ أسطورة مفضوحة ، وقال هولم : بل
لقد اعترف علماء الفيزياء بالجانب الذاتي في أعمالهم ، وينبغي أن يحذروا
المؤرخون حلولهم : « فالحقيقة التاريخية نسبية وذاتية وليست مطلقة
ولا موضوعية » (٤٠) .

ولم يكن الأمريكيون وحدهم الذين يرددون هذا الرأي . فقد تأثر بيرد
تأثرا عميقا قبيل وبعد ١٩٣٠ بقراءة كل من كروسه Crose وهوسى Housley
وفايهينجر Vaihinger وكورت ريزلر Kurt Reizler وتأثر بعد ذلك بأعوام
قليلة بفكر كارل مانهايم K. Mannheim ونردريك مينيك F. Meinecke
ومن المعروف أن هؤلاء جميعا تساموا بصورة أو بأخرى حول النزعة الوضعية
العلمية ، وأبدوا ارتياهم فيها كوسيلة للمعرفة التاريخية . ، وأثاروا تساؤلات
هامة بشأن علاقة المؤرخ بوضوح دراسته . وجدلين بالذكر إن ألفرد فاجتس
A. vags تسهر بيرد لفت نظر بيرد الى كتاب هوسى ومنوانه

« أزمة التاريخ » Die Krisis des Historismus في عام ١٩٣٢ ، وهو ما ساعد على تحول بيرد الى موقف أكثر ذاتية مما كان يتصور سابقا . (٤١) وظل بيرد طوال الثلاثينات يردد اسم هوسى وفيه من الاوروبيين ، ويكشف تأثيرهم الجماعى على أن التزامه فى باكر حياته بالعلم الموضوعى ، كان التزاما غير تقدى بل وفى غير موضعه . لقد وضح أن انزعة الادائية التضمنة فى التاريخ الجديد ، لا تنسجم أبدا مع النزعة الحتمية للتاريخ العلمى ، وهنا وجد بيرد نفسه يرتاب أكثر فأكثر فى التزامه وخضوعه المألوف للعلم .

وحينما اتجه الى العلماء أنفسهم يسألهم العون ، ولكى يضيئوا له . انطريق ، لم يجد سوى تأكيد شكوكه . وكان مصدره الأساسى هو أرنست و هوبسون وقد قرأ رسالته المكتوبة عام ١٩٢٣ تحت عنوان « نطاق العلوم الطبيعية » وكان هذا الكتاب الذى اكتشفه بيرد فى أواخر العشرينات واحدا من بين كتب أخرى كثيرة ، ذكر أنها ألثرت فيه أثرا عميقا ، ونحدث من هوبسون باعتباره « رائد العلوم الطبيعية » (٤٢) . وكتب هوبسون عن تراث أرنست ماخ وكارل بيرسون ، وأكد فى كتاباته ظاهرة الانفصال الجوهرية بين العلوم الطبيعية وبين العلوم الاجتماعية . وقال : إن العلوم الطبيعية مخطط تصورى وضعه العقل « بهدف تصوير فئات بذاتها من التتابع والانظام فوه مدركانتا » (٤٣) . ويصدق العلم الطبيعى على مظاهر التتابع والانظام تلك التى تتكرر ، ويمكن ادراكها تجريبيا ، ولكنها لا تقول الا النزر اليسير عن الظواهر العلمية الكامنة وراء الأحداث الفردية غير المنتظمة ، والتي لا تقع فى تتابع ملحوظ . وانتهى هوبسون - ووافقه بيرد مضطرا - الى أن مفاهيم العلم الطبيعى يمكن فقط تطبيقها فى اطار محدود وقاصر على معطيات التاريخ والعلوم الاجتماعية .

ويمثل هذا الافتناع ، الذى أصبح أساميا فى فكر بيرد خلال المقدين الأخيرين من حياته ، انفصالا واضحا عن تفكيره الأول . وحدث هذا التحول أولا عندما قرأ بيرد تأكيد هوبسون أن علم المجتمع أو علم التاريخ إذا كان مبحثا علميا حقا ، فإن السبيل الوحيد لا اختباره هو قدرته التنبؤية : وقال هوبسون : إذا ما تسنى وضع علم كهذا فسوف يكون بالامكان تخطيط المستقبل ، ولا يكون على الناس سوى انتظار قدرهم . وأدى هذا الراى الى أن سارع بيرد بنجد هدفه القديم لملم السياسة . وكتب عام ١٩٢٩ مقالا تحت عنوان « العلوم السياسية » أكد فيه كثيرا على الأهمية الأخلاقية للأفكار السياسية أكثر مما فعل من قبل ، ورفض بوضوح فكرة أن التنبؤات القائمة على أسس تجريبية ينبغى أو يمكن أن تتحقق فى السياسة . وقال : أن مثل هذه التنبؤات إذا صحت سوف تمثل « المسار » للمستقبل الذى سيكون حتميا . « أننا إذا حصلنا على قدر كاف من المعارف لوضع علم عن السياسة ، فانا سوف نسجن أنفسنا فى قفص حديدي من صنعتنا نحن » (٤٤) .

وطبيعى أن يبرد حين نهج هذا النهج ساوى خطأ بين التنبؤ العلمى، وبين التدبير القدرى المطلق الذى يتحدد مسبقا . بل ان المعرفة العلمية ذاتها ، كما أكد جون ديوى ، نعيم منها بلغة الاحتمالات والشرطية . لقد كان محور النسبية العلمية التى اكتسحت العالم الفكرى وقتذاك ، هو التساؤل عن امكانية تحقق مثل هذه المعرفة المطلقة أولا . ولا ريب فى ان قوانين التاريخ والمجتمع حتى وان تحققنا من صدقها احصائيا وبشكل عام ، فانها لا تخلق « قفصا حديديا » من القدر لكل انسان . ان المعرفة العلمية لا تمنح الانسان ، كما قال جيمس ، ما هو خاص بالاله وحده : معرفة البداية والنهاية والمسار الصاحب للأحداث الواقعة بينهما . ولكن يبرد كان لديه مثلما كان لسدى جيمس ، دافعا فريزيا لى يجنب الحتمية هذه المعرفة التى تتضمنها . واذ كان معنى هذا أن يعجز يبرد ايمانه بالعلم التجريبي الذى التزم به مدى حياته وأن يتحول الى مصدر آخر ثقة يستمد منه معارفه عن عالمه كان مهيا لهذا . وكانت محصلة كل هذه التفسيرات انهيارا خطيرا لاهم القضايا التى اعتمد عليها يبرد خلال الأعوام الثلاثين السابقة . لقد حاول حتى عام ١٩٢٠ الحفاظ على أخلاقه الشخصية ملتزمة بالحقائق التى عمل معها على أمل ان تملأه المعطيات - وبيان الفرائز الاكتسابية عند الانسان - بالروابط الفعلية والتفسيرات التى تصل بين الحوافز البشرية ، والسلوك الانسانى، والأحداث التاريخية والسياسية . لقد حاول يبرد العالم جاهدا الحفاظ على بيسرد الأخلاقى فى ظل قبضة قوية . ولكن يبدو أن قاعدة قمع قبعة الشخصية بدأت تتناقص فى العشرينات ، وتغيرت الصورة تغيرا كبيرا فى نهاية هذا العقد . فقد بدأ العلم الآن حتميا بصورة بفيضة ، وبدأ التفسير الاقتصادى أكثر قصورا ، وأن الأفكار - كما أكد جيمس - لا يمكن فصلها عن تلك « الحقائق » الموضوعية التى وضع فيها يبرد ثقته . ووجد يبرد نفسه عام ١٩٢٠ مثلما وجد هنرى آدمز نفسه قبل ذلك بثلاثين عاما ، يعيش بين عالمين فكريين ، أحدهما عالم ميت والآخر لم يولد بعد .

ج :

بدأ شارلس يبرد يؤمن فى أوائل الثلاثينات ان العالم الفيزيى يعانى حالة تفسخ كثيفة وخطيرة ، بحيث لا يمكن مقارنتها بعصر النهضة أو « فجر العصر الحديث » (٤٥) فقد بدأ كل شيء ينهار : النظم الاجتماعية والمؤسسات والأفكار التى ظلت نافعة زمنا طويلا . ولم يكن الانهيار المفاجئ الذى أصاب البورصة فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٢٩ سوى النذير الأول بالفسف الشامل الذى تعاني منه الرأسمالية ، وهى الازمة التى سرعان ما اكتسحت بريطانيا وكل القارة الأوروبية ، ولم تكن مع هذا مسوى جانب صغير من الصورة . ذلك أن الفاشية بدأت تقوى فى إيطاليا وألمانيا

واليابان ، وتزداد شراستها العسكرية يوما بعد يوم ، ويقابلها على الجانب الآخر تزايد العدوانية الشيوعية والاستعداد للحرب فى البلدان الديمقراطية وبدأ الايمان بالعلم الذى كان قسمة مميزة لنظرة بيرد يضعف فى كل مكان ، وتلاشى الدين منذ زمن طويل كمبدأ منظم للحياة . ونطق القادة والزعماء بالفتايات التى لم تستطع إخفاء اضطرابهم ، وبدأ أن السياسة تكشف فقط أن الحكومة النيابية « لا تعمل بكفاءة فى مجتمع تكنولوجى معقد » (٤٦) . وبدأت الحضارة الغربية تترنح ، ووضح أن ليس فى مقدور أى إنجاز من إنجازاتها التكنولوجية العجيبة قادر على إنقاذها . وعجز المؤرخون بكل خيالهم ورجلهم عن تفسير التحلل العام ، ناهيك عن بيان سبيل خلاص المجتمع من وهدهد إعادة تماسكه .

كل هذه المشكلات كان من السهل تحديدها وتسجيلها ، ورأى بيرد أنها ليست سوى أعراض لمرض أهم وأخطر . أما كيف يمكن التأكد من هذا فهو التحدى الذى واجه المنهج التجريبي . ظل بيرد يؤمن زمنا طويلا أن المجتمع كل عضوي ، وأن أكثر أجزائه مريضة . ورأى أن بالامكان وصف وتقييم الظروف الاجتماعية المنعزلة والجزئية ، ولكن قوى المذهب التجريبي عاجزة عن معرفة ما إذا كانت كلها فى مجموعها تشكل حالة من المرض أم الصحة . ورأى بيرد أن يفكر منذ البداية فى مسألة أهم ، وهى كيف يمكن معرفة أى موقف اجتماعى كبير بأنه مشكلة . وانتهى الى أن المشكلات تصبح كذلك عندما تعجز الظروف التى تلاخطها تجريبيا عن الوصول الى المثل العليا التى يؤمن بها الناس فى أفكارهم . فالاعتراض بالمشكلات « ينبع من افتراض أن هناك شيئا أفضل وأكثر اشباعا يمكن أن يتحقق ، بدلا من فوضى الحاضر ، فضلا عن أنه مرغوب فيه ، وأن هناك اختيارا لمسارات جديدة للسلوك ، ايجابية أو سلبية ، ممكنة ومرغوبة » (٤٧) واستنادا الى قوة هذه النتيجة بدأ بيرد يحدد جوهر الأزمة فى « الصراع الأساسى بين المثالى وبين الواقعى ، بين الرؤى السامية للانسان وبين سلوكه » (٤٨)

جوهر الأزمة هو الاستياء من فوضى الأمور الراحنة . ولو لم يكن هناك استياء لما كانت الأزمة . وينبع الاستياء الآن من الايمان بأن الوضع انراهن للأمور ليس طيبا تماما ، ولا يتفق مع ما يقتضيه مثل أعلى فى البشر ... فالمثل الأعلى مهما كان مبهما هو أساس المشكلة وإذا انتفى المثل الأعلى انتفى الاستياء الفكرى ، وإذا انتفى الاستياء الفكرى فلا أزمة فى الاقتصاد أو الفكر (٤٩)

يفيد هذا الوصف للأزمة ضمنا أن مظاهرها ليست سوى قمة الجبل

الثلجي ، وإن أى حدث تاريخي صريح يدركه الناس كمشكلة ، إنما يمثل انحصالا فكريا أكبر وخفيا . وتشتمل الأزمة على كل من الظواهر المعروفة للحياة العامة ، والتصورات الذهنية التي عرف الإنسان من خلالها تلك الظواهر . وكلما زاد تأمل بيرد لطبيعة هذه الأزمة « الشاملة للفكر والاقتصاد » زادت شكوكه في المنهج العلمي . لقد ظل بيرد وآخرون أحواما يرفضون من عمد النزعات الشكلية التقليدية دفاعا عن المنهج التجريبي . وأصبح السؤال : هل من الممكن أن تكون النزعة التجريبية ذاتها قد تطورت الى نوع من النزعة الصورية ، وأضحت اجراء يتطلب نظرة أرحب دون وعي ؟ أدرك بيرد بعد تحليله لمناصر الأزمة أن هذا هو ما حدث على وجه التحديد لارتباطه بالاحساس بالانفصال بين الواقع الظاهري والمثل العليا ألباطنية .

وبالمثل الاعتراف بواقع أن لا اللاهوت ولا العلم قادر على أن يمنح الرجال والنساء اليقين الذي يضمن لهم أن الممارسة في شئون الحياة البشرية ممارسة صحيحة وفعالة ودائمة . والملاحظ أنه عندما نبذ العصر الليككتوري اللاهوت والتزم بالعلم ، بدا أن يقين المعرفة التجريبية يبشر بأن يتون دليلا وهاديا معصوما للحياة وللسلوك والممارسة العملية . ولكن اليوم نجد حتى أشد التجريبيين صلابة قد انقسموا شيئا في نظرتهم الى قضايا الاقتصاد والسياسة والثقافة . (٥٠)

وبينما لم يكن هناك بديل للمعلومات التي تم جمعها تجريبيا عن الظروف الراهنة ، إلا أن هذه المعلومات لم تكن سوى مادة خام يجرى قياسها وفق المثل العليا الانسانية . « ان النزعة التجريبية لا تكشف ولا يمكنها أن تكشف المشكلات النابتة من الوقائع » (٥١)

ان حدود المنهج العلمي لا تفرض أى مشكلة طالما وأن العمليات الاجتماعية تجري في هدوء ، وطالما يتقدم المسار السوي للحياة اليومية . ان الاستجابات المألوفة والمادية لدى الأفراد ، لا تقتضى مزيدا من التأمل في معنى وفرض الحياة . فالحاجة الى التفكير يضعفها الروتين . ولكن في ثلاثينات هذا القرن بدأت تتفجر وشائج المجتمع تحت ضغط التراكيب الاجتماعية والفلسفات في القرب ، ولم يعد كافيا الركون المريح في استرخاء الى التجريبية الموضوعية باعتبارها دليلا معصوما من الخطأ يهدي الناس الى حل مشكلات حياتهم . وحقيقة الأمر أن هذا الركون الى العلم الموضوعي ورفضه للأخلاق في ازدياد ، كان أهم سبب فيما حدث من فوضى واضطراب .

وهكذا يكمن هنا جوهر الأزمة في الفكر . ان المقارنة بين المثالي الذي

يبدو ممكنا وبين الواقعي الذي يقهرنا ، باتت واضحة آلية في مجال المعرفة المعاصرة ، وتؤكد أكثر فأكثر فهما أن العلم الذي انتزع يوما ما اليقين اللاهوتي عاجز عن أن يقدم لنا وصفا أو نظاما مانالا للسياسة القومية والسلوك . . نظاما مضمون الفعالية على نحو ما هو متوقع في الشئون الإنسانية . . خاصة تحقيق التجانس بين المثالي والواقعي على نحو يخفف من حدة التوتر وبحل الأزمة . وعلى الرغم من كل ما يقال . . فنحن محرومون من أى تفسير أو دليل واضح بين . . اننا محرومون من اليقين الذي اعتقدنا يوما ما أن العلم سييسره لنا ، ومحرومون من الأمل في أن تكشف لنا طبيعة الأشياء عن اليقين ، وبات لزاما على البشر الآن أن يسلموا بقابليتهم للخطأ ، ويرتضون العالم كمكان للمحاولة والخطأ ، والذي لا مكان فيه الا لأولئك الذين يجسرون على ادعاء المسؤولية الأخلاقية والجمالية ، وأن يمارسوا الحكم الحلي ، بينما يبحثون عن سلطة ممكنة للمعرفة الواقعية ، ويأملون في التنبؤ بالمستقبل وأن يحددوا بقدر ما شكل الأحداث القادمة . (٥٢)

رأى بيرد الآن أن المنهج التجريبي هو البديل « لليقين اللاهوتي » ، وأن الاعتراف الأساسى بحدود العلم يكمن في قلب أزمة الفكر . وشغلت أحداث الثلاثينات من أجل التحليل والإصلاح ، ولكن النزعة الامبريقية التاريخية عجزت - بسبب حيادها - عن تحديد المشكلات ، وعن بيان السياسة الملائمة للإصلاح . ونشأ الجانب الأكبر من أزمة الفكر ، لأن الملاحظة المجردة التي يقتصر عليها المنهج الامبريقي بحكم طبيعته ، لم تكشف عن أى قواعد للاختيار والسلوك . (٥٣) وبدلا من اسقاط « اليقين اللاهوتي » ليحصل محله طراز للفكر يمكن الاستعانة به لتنظيم الخبرة البشرية ، وتحقيق التطلعات الإنسانية فإن الانسان الغربي حين اعتنق النزعة الامبريقية ألزم نفسه بموضوعة تاريخية معقدة وعقيدة أخلاقيا وأثبتت الآن أنها فلسفة قاصرة مسببة للكوارث .

يمكن القول في إيجاز سريع أن أزمة الفكر الغربي تبعت من الاعتراف المشوش ، بواقع أن العلم عاجز بنفسه عن أن يوفر اليقين والفهم والاتجاه السوى للسياسة والممارسة اللذين توقعهما الانسان الغربي ، بعد أن استقط « اليقين والسيادة اللاهوتية خلال صراع امتد قرونا عديدة » . (٥٤)

ولا تكمن المشكلة في المنهج الامبريقي ذاته ، الذي قدم حصدا وفيرا من الحقائق عن حياة الانسان في التاريخ والمجتمع ، وانما تكمن في الزعم بأن النزعة الامبريقية قادرة على أن تنجح فيما فشل فيه إلهوت ، أى قدرة على أن تصوغ فلسفة اجتماعية كاملة ترضى وتشبع الروح

الإنسانى (٥٥) ونظرا لأن التسليم بالمشكلات لا يكون إلا وليد الوعى « بأن شيئا ما أفضل أو أكثر اشباعا واقناعا من الفوضى الراهنة وأنه ممكن الحدوث ومرفوق فيه » اذن فان محور أزمة الفكر يحتل مستوى تعجز النزعة الامبريقية عن بلوغه : « الاتجاه المساوى فى الصراع بين المثالى وبين الواقعى » بين اسمى رؤى للإنسان وبين ممارسته التطبيقية « (٥٦) وكتب بيرد عام ١٩٣١ يقول : « بدأت الأزمة منذ أيام ديكارت عندما شرع الفلاسفة فى الانقسام الى فريقين : مثاليون حلقوا الى سماء الترنسندنتالية وماديون غاصوا أخيرا مع الدارونية فى وحل البدائية ، وكلاهما سواء فى اليقين وفى الخطأ » (٥٧) شق كل منهم سبيله الخاص ، وانتهى الى انكار الصدق على الآخر ، وأصبح العلم محايدا مزدريا للأخلاق ، وأسقطت المثالية الالتزام بالواقع . وانفصلت الكلمة عن الفعل ، وحدث صدع لا يُلثم بين المثالية من ناحية وبين الواقعية أو النزعة الامبريقية من ناحية أخرى .

ويقضى تحليل بيرد بأن حل الأزمة يعنى توحيد الواقعى والمثالى ، بيد أن هذا التوحيد يتحقق فقط بعد الاتفاق الواضح حول مكونات المثالى . والنزعة الامبريقية لن تفيد بشيء لتحقيق هذه الغاية ، ولهذا تظهر الحاجة الى « فلسفة توثيق أخلاقية » لتكون أساسا للسياسات التى تحددت صياغتها لمواجهة الأزمة . ولم تعد المسألة الملحة كما قال بيرد فيما بعد ، « كيف نجمع ونحقق المعطيات بل « ما هو مجموع القيم التى تنتم بأعلى قدر من الصواب ، وأكبر قدر من الضغط ، والتى يمكن أن تهتدى بها العقول عند صياغة السياسات التى تستهدف بها التغلب على الأزمة ، ولكى تحظى بالثقة فى الوعى القومى والروح القومية ؟ ما هو المبدأ الواحد والعقيدة اللذان يمكنهما أن يوفرنا لنا التفاؤل والدينامية الأخلاقية اللازمين لانجاز هذه السياسات ؟ (٥٨)

ولكن لا سبيل الى الإبقاء على عقدة الأزمة فترة أطول ، والا كانت النتيجة وبالا على الحضارة ، فكل شيء على حافة المخاطرة ، ولم يبق شيء مقدس بما فى ذلك وجهات النظر القديمة . والحقيقة أن دموع بيرد لوضع « مبدأ وعقيدة موحدتين » ليساعدا على حل الأزمة تكشف لنا الى أى مدى بعد هو عن مبحثه الأول ، وقتما كان يبحث عن « حقائق وحقائق ، ومزيد من الحقائق ، لمعرفة مسار التاريخ وتحديد صورته . ويتطلب حل الأزمة أن يكون المنهج الامبريقي ، الذى ظل مرتفعا فوق ما هو شخصى وما هو ذاتى ، تابعا « لفرض أخلاقى وجمالى » تكون له الغلبة والسيادة ، وهو تحول لا يقل فى معناه عن ثورة فكرية . وقد صرح بيرد عام ١٩٣١ « بأن ثورة فى الفكر وشبكة الوقوع ، ثورة تضمار أهميتها ودلائلها « عصر النهضة » حيث يخضع العلم لهدف أخلاقى وجمالى » (٥٩) ونظرا لأن العلم

وحده عاجز عن أن يصل بنا الى مخرج من الأزمة الخائفة ، يتعين علينا أن نعيد رسم خطواتنا ونأمل من جديد المبادئ الأولى . . . اذ يجب أن يبدأ البحث من هنا ، وينقلب النهج العلمى بألويته القديم . ان المقدة يتم حلها وحسمها بعمل من أعمال الإرادة . . ان الوضع السابق على مهاجمة مشكلة الأزمة سوف يحدد : ما هو التنظيم المثالى للحياة الاقتصادية والاجتماعية الذى نريده . . . ويقدر ما تبدو هذه العبارة بسيطة بقدر ما تمثل ثورة فى الاجراءات الوضعية التى استقرت العقول المعاصرة حتى أوردتها الهزيمة . (٦٠)

ان اعلان بيرد عن الأزمة وما يستلزمه حلها من « ثورة » فى الفكر جاء متاخرا . ذلك لأن بيرد اضطر الى الاعتراف أخيرا بالمشكلة التى سبق أن حددها جيمس فى كتابه « أزمة الفلسفة الراهنة » قبله بخمسة وعشرين عاما . والتى أفاض فى شرحها ديوى وآخرون من أملاء النزعة الشكلية منذ اعوام . (٦١) فازمة الفكر والاقتصاد ليست شيئا آخر غير « أزمة الليبرالية » التى حددنا عنها ديوى . وأدرج بيرد نزعته الأدائية ضمن « غيدته الراسخة فى النزعة الامبريقية » ، ثم جاء اعترافه بقصور النزعة الامبريقية كفلسفة اجتماعية وتاريخية كانه كشف جديد . ودفعته الأزمة الى التحول كاملا الى النزعة الادائية التاريخية ، والى ان يحاول من وعى ، وهذا هو الأهم ، عرض الاسباب المنطقية دعما لهذا الرأى . واضطر بيرد نتيجة اعترافه بقصور النزعة الامبريقية الى أن يوجه اهتمامه الى الاطار الأخلاقى ، الذى يمكن الاستفادة فيه من المنهج التجريبى لحل الأزمة . وعندما فعل هذا ، مثلما فعل جيمس وديوى من قبله ، كانت النتيجة صورة صريحة من البرجمائية .

وهكذا أدرك كل من جيمس وديوى وبيرد أن الفصل بين المثالية وبين الإمبريقية هو جوهر المشكلات الفكرية المشتركة بينهم ، ووافق كل منهم على أن مشكلة إعادة التوحيد - بكل ما تتضمنه بالنسبة للفكر والثقافة والتاريخ - هى مشكلة حاسمة ، بحيث يمكن مقارنتها بمصر النهضة أو عصر الإصلاح الدينى . بيد أن كلا منهم رأى المشكلة من زاوية خاصة وحددها وفق لفته هو . فبينما رأى جيمس أن الصديق مشكلة ذاتية فى الأساس . ويقضى تعريفا جديدا لمعنى الخبرة ، رأى ديوى أن المشكلة فى جوهرها تخلف اجتماعى وفكرى ، وأن السبيل الى معالجتها هو تطبيق المذهب التجريبى على الخبرة الاجتماعية ، وأخيرا رأى بيرد أن المشكلة لها أبعاد مختلفة : فهى فى نظره أزمة فى التاريخ وأزمة فى الفكر من التاريخ . ورأى أن السبيل الوحيد لتحقيق التوافق بين الواقع وبين الفكرة ، بين الصديق وبين الأخلاق ، هى أن يصل المؤرخون الى فهم جديد لما هم بصده ، وهو ما يتطلب طرعا جديدا لمهنة المؤرخ .

انتهى بيرد الى ان أزمة الفكر هي في الأساس أزمة في الفكر عن التاريخ . وسيطر هذا الاعتقاد على تفكيره في الثلاثينات ، واصبح يؤرخه اثر قراءته لكتاب هوسى Die Krieses de Historismus . وعنوانه « أزمة التاريخ »

يكشف كتاب هوسى عن مدى التغيرات التي طرأت على فكر بيرد بشأن التاريخ خلال العقد السابق ، وكيف كانت هذه التغيرات جزءا من ردة عالمية للخلاص من عبودية النزعة الامبريقية . وحدد هذا الكتاب الاطار الذى قرأ من خلاله بيرد مؤلفات كل من كروسى Croce وريزلى Riezler وفابنجر Valuinge . ومينيسك Meinsack ومانهايم Mannheim . واصبح هذا

الاطار جانبا حاسما في استجابة بيرد الى الأزمة .

أوقع التحليل بيرد في معضلة شائكة . كانت الأزمة على أحد المستويات صمدا بين الواقع وبين المثالى ، وكانت على مستوى آخر حدنا فى التاريخ ، ويجب تفسيرها على هذا النحو فى طبيعة الأشياء . وعبر بيرد عن هذا بقوله : « ان الجهود التى تعالجها فى ضوء الحقائق التى نبتت منها تشتمل على معرفة وتفسير هذا التاريخ (٦٢) » . ولقد كشفت الأزمة عن الفقر الأخلاقى فى النزعة الامبريقية التاريخية ، ولا سبيل الى حسم هذه الأزمة ما لم يتسن لنا تفسير لأبعادها الأخلاقية والتاريخية . وعلى الرغم من نفور بيرد زمنا طويلا من المبالغات الفلسفية ، الا أنه اضطر الى الاعتراف بأن الاتفاق حول مفهوم ما لمعنى الخير هو السبيل الوحيد للتجديد الاجتماعى والفكر اللازمين . ان المخرج من الأزمة يكمن فى اكتشاف وتأكيد مركز أخلاقى يتجاوز حدود النزعة الامبريقية الجامدة ، ويتجنب التكلف والانفصال عن حقيقة المذاهب الأخلاقية الصورية القبلية . (٦٣)

ولكن لم تكد تتضح هذه المعضلة حتى ظهرت معضلة أخرى شائكة مثلها . وطبيعى ان يقع عبء تفسير الأزمة على كاهل المؤرخين . ولكن اذا كانت الأزمة ترجع أساسا الى فشل الفكر من التاريخ ، وبخاصة فشل النزعة الامبريقية التاريخية ، اذن فما هو النهج الذى يمكن للمؤرخين ان يلتزموا به ، ولم يلطخه ذات الفشل تسبب فى الأزمة أول الامر ؟ ذهب المؤرخون العلميون أول الامر الى ان علاقات العلة والمعلول التاريخية يمكن مطابقتها وتعميمها تجريبيا . ولكن ما ان أصبح بيرد واعيا بأنه يدمم علاقة « العلة والمعلول فى التاريخ » ، حتى تبين له أن هذا النهج يحتاج الى أكثر من معطيات مجردة . ذلك أن الحديث فى ضوء العلة والمعلول يستلزم ان يفصل الباحث بين فيض الزمان وبين « النسيج المفكك » . فالعلة والمعلول كما أوضح وليام جيمس لا يقفزان تلقائيا خارج « عماء هذا الكون الشاسع » .

« ناصخب العنان » الذى يطالبنا بأن نعرفه (٦٤)

ان التاريخ ٥٥ لا يكشف لنا عن اقسام معروفة - بدايات ونهايات -
هكل شئون البشرية فى سياقها الاجمالى تدرج فى شبكة محكمة لا ترى
المعين فيها اجزاء او فجوات متباعدة . والنزول من الرمزى والتقاط «احداث»
و « علل » من هذا الجماع الكلى ، هو عمل من اعمال الإرادة وفاء لقرض
ينبثق فى تصورات الانسان عن القيم والمصالح . (٦٥)

واذا كانت العلة والمعلول يرجعان الى عقل و ارادة الباحث الذى هو
خاتمه ضحية للآزمة ومساهم فيها يصبح السؤال : اذن ما هو الذى يمكن أن
نعرفه عنها ، ويكون موضع ثقة نمتد به ، ويجعل حلها امرا ممكنا ؟ معنى
هذا أن حسم كل من المعضلتين يلزم أن ينتظر ، لأنه رهن بإعادة تدبر
حبيصة التاريخ وعلاقة المؤرخ به .

د :

اثارت أزمة الفكر والاقتصاد حماس بيرد ، وزاد استياؤه من التهمة
الامبريقية التاريخية بعد ١٩٣٠ ، والذي يرجع أساسا الى قائلتها المحدودة
فى فهم الواقع الاجتماعى . ومثلت المشكلة الأولى فى عجز النهج الامبريقى
المحدود عند تناول الظروف الاجتماعية ، عن تقديم تفسير واضح وملائم
للمنمو والحركة ، فالنزعة الامبريقية عاجزة عن كشف العلاقات العلية بين
الأحداث وبين تطورها فى الزمان . والمجتمع الذى ندرسه فى إحدى
السنين ، قد يختلف جلدريا عن المجتمع الذى ندرسه فى سنة أخرى ، ولكل
عقل الباحث ، وليس منهج التحقق عنده ، عليه أن يكشف أسباب التغير ،
وهنا اقترب بيرد كثيرا بملاحظته هذه بنقد جيمس لدافيد هيوم
والتجريبين البريطانيين .

ولكن هناك عنصرا آخر تضمنه نقد بيرد ، ولم يضيف شيئا الى رفض
جيمس للنزعة الحتمية وإيمانه فى « ارادة الاعتقاد » . قال بيرد : ان
«العلوم الطبيعية اكتسبت دلالتها وأهميتها أساسا من نجاحها فى بيان
انتظام وقانونية الظواهر التى تدخل فى نطاق دراستها . وتفوقت فى هذا
المجال بعبارة على العلوم الطبيعية ، فالعلوم الطبيعية يمكنها إعادة تجاربها ،
بحيث تغطى نظرياتها العلية قدرا اكبر من الاحتمالية ، علاوة على هذا فان
العلوم الطبيعية تدرس مواد جامدة أو كائنات وقوى دنيا ، بينما تتناول
العلوم الاجتماعية ، بحكم اهتمامها بقياس السلوك البشرى « الأخلاق »
والاهداف والتطلعات والارادات والجماليات » وكلها أمور من المستحيل
اخضاعها للقياس الدقيق أو وضع قوانين للتنبؤ بمستقبلها . (٦٦) والعلوم
الطبيعية علوم حتمية بقدر مالها من صواب ، وان لم يكن هناك أى اطار
حتمى يتسق اتساقا كاملا ، أو اتساقا كسفا ، مع ابدائية الإرادة البشرية

التي تستقصى على الكتب . والملاحظ ان قياس العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية. قياس قاصر ، ويتأكد هذا القصور بصورة فاضحة عند تطبيق القياس على دراسة التاريخ . لقد مضى الزمان الذي كان بالإمكان ان نتوقع فيه ان تقدم لنا النزعة الامبريقية معرفة واسعة غير محدودة .

ولكن اذا اتركنا المعرفة غير المحدودة كهدف ، اذن فالأزمة لا تزال بحاجة الى تفسير ، والمنهج التاريخي هو الطريق الممكن الوحيد لتحقيق ذلك ، واذا شاء المرء « تفسير » الحاضر أو « النفاذ » الى المستقبل فان ادائه الوحيدة المسورة هي « معرفة الماضي حتى آخر لحظة منه » (٦٧) وعندما حاول بيرد أن يتناول الأزمة دون السقوط في وحدة النهج الامبريقية المجرد من ناحية ، او الكد من أجل المعرفة غير المحدودة والشاملة من ناحية أخرى ، فقد مايز بوضوح بين ما أسماه « التاريخ كواقع فعلي » وبين « التاريخ كفكر » . وعرف التاريخ كواقع فعلي بأنه « كل ما وقع ويقع في هذا الكون منذ بدء الزمان » (٦٨) ويتضمن هذا الشمول الكلي « كل .. جوانب شئون الحياة الانسانية .. على مدى الزمان .. انه الكل المطلق لكل انشحيات والوقائع في الماضي والحاضر والمستقبل حتى آخر الزمان » (٦٩) انه المطلق الوحيد والحدث الوحيد غير المشروط في حياة البشر ، ونسبيج ائزمن المفكك الذي يواجه ويحتوى المؤرخ وهو يعمل . ان التاريخ كواقع فعلي يشتمل على كل الخلق : الطبيعة وعملياتها ودينامياتها ، والانسان بكل فكره وعمله وسلوكه ، وقد ارتبط كل هذا ببعضه ارتباطا عضويا في دراما متطورة مهولة ، لم تدع شخصا او حدثا مهما كان تأفها او دقيقا واقفا وحده . وهذا الشمول الكلي المهول الذي وجد المؤرخ نفسه فيه عندما بحث عن تفسير لاي جزء خاص من الكل .

وحيثما يحاول العقل البشري جاهدا ان يدفع بأي بحث في اى موضوع او فكرة او جانب من جوانب الحياة البشرية الى الحدود المعروفة، فإنه يندفع خارجا الى ما لا نهاية في علاقات الموقف الكلي في الزمن الممتد ... وكل القضايا الفردية التي تجري مناقشتها تحت عنوان « شئون الحياة البشرية » تشتمل عند اكتشافها « كاملا » على مجالات واسعة من التاريخ ، ونحملنا الى حدود كيائها الكلي الشامل . (٧٠)

ويمكن داخل النسيج المفكك للتاريخ كواقع فعلي .. التاريخ كفكر ، وهو ما يعنيه الناس عندما يستعملون كلمة « تاريخ » في الاستعمال اليومي . والتاريخ كفكر هو ببساطة الفكر عن التاريخ كواقع فعلي . ولكن مثل هذا الفكر كان دائما فكرا انتقائيا وجزئيا وتقريبيا ، ولا يمكن ان يتطابق على اى نحو ذلك التعمد اللانهائي للنسيج المفكك . ان التاريخ كفكر هو

ما انتقاء المؤرخون هادفين من الواقع الفعلى للخبرة البشرية الماضية ، انه بناء مجرد يتم مراجعته وتوجيهه الى حد ما وفق السجل المحقق عن الماضي . واذا كان المؤرخون قادين على المكابدة من أجل الوصول الى الكسال والموضوعية في دراستهم لادق قطاعات الماضي ، الا انه لا يزال عليهم ان يختاروا ويميزوا ، كما ان اختيارهم يصطبغ حتما بأهدافهم الخاصة وتحيزاتهم وخبرتهم ومعارفهم السابقة . (٧١) ولا يستطيع المؤرخون ان يعرفوا او يكتبوا عن الماضي كما كان في الواقع فعلا ، وقد قال بيرد في وضوح : ان « التاريخ كواقع فعلى غير معروف ولا يمكن معرفته » (٧٢) . وكل جهود المؤرخين العلميين من أجل الوصول الى تفسير كامل وموضوعي للتاريخ ليست سوى « حلم جميل » يشير الى فشلهم في ادراك الفارق الحاسم بين التاريخ كفكر ، وبين التاريخ كواقع فعلى . (٧٣)

ان التاريخ كفكر ، اذا استخلصناه بأمانة ومستولية ، يرتبط ارتباطا وثيقا . وان كان بصورة ناقصة دائما ، بشواهد وبقايا التاريخ كواقع فعلى . هذه البقايا او التراث - الوثائق والكتب والآثار والذكريات والسجلات والمعارف والمؤسسات والافكار والابنية الاجتماعية - هي المادة التي يتألف منها التاريخ كفكر ، ولكن الاحداث التي ادت الى ظهور هذا التراث قد اختفت في مجرى الزمان . ونظرا لأن المؤرخين عاجزون تماما عن ادراك كل الاحداث التي يكتبون عنها - حتى الاحداث التي شاركوا فيها بأنفسهم - فان هذه الحقيقة تشكل أساسا فقد بيرد الحاد للزعة النسبية في المقيدين الآخرين من حياته (٧٤) ولكن بدا له من نافلة القول ، الاشارة الى الحدود الجبرية الواقعية الواضحة لعلاقة المؤرخين بموضوعهم . وحرص بيرد ان يكون بمنأى من هوة النسبية التاريخية الكاملة ، على عكس صديقه وزميله المفكر النسبي كارل بيكر . فاذا كانت الحتمية التاريخية المطلقة امكانية غير مضبوطة فان بيرد لم يستبغ ايضا الحجة القائلة ، بأن من المستحيل معرفة اى شيء عن الماضي .. وهى الحجة التي اشار اليها تحت اسم « النسبية غير المحدودة » (٧٥) وحاول بيرد ، مثلما حاول جيمس ، ان يهتدى الى سبيل وسط بين الطرفين النقيضين : الحتمية التاريخية ، والعدمية التاريخية .

وضع بيرد لهذا السبب نزعته الخاصة وحددها بطريقتين . اولا ، أكد انه اذا كان المؤرخون لا يمكنهم سوى تقديم تفسيرات جزئية . ومختارة فقط عن الاحداث التي يكتبون عنها ، فانهم مع هذا منتزمون بأن يسكنونا صادقين مع الدليل كما يتكشف لهم . ان الحاجة الى التمييز بين المعطيات والوثيقة الصلة بالموضوع ، والى تنظيم ما تم اختياره في تناهات معينة تتضمن دائما العامل البشرى ، ولكن يمكن استخدام المنهج التجريبي الى

أقصى حدوده لضمان أعلى قدر من الوضوح والوضوعية . وبينما انتقد بيرد المؤرخين أصحاب الأسلوب البالي القديم لإيمانهم الساذج « بالحلم الجميل » فقد اعترف على الرغم من هذا بأن هدفهم من الكمال والإخلاص في التسجيل هو عين هدفه ، فقد قال : « يجب أن يستمر الجهد المبذول من أجل فهم التاريخ في مجموعه ، حتى على الرغم من ضرورة التخلص من حلم تحقيق ذلك على الأرض » (٧٦)

الصفة الثانية وتتملق بالأساليب الخاصة التي يختارها المؤرخون منذ تفسير الأحداث وتنايماها، وهذه هي الصفة التي أجازت لبيرد الدخول في معميات الأزمة . ان الأحداث وتنظيماتها ، مثل العلة والمعلول ، لا تنبع من الضرورة الباطنية للمعطيات ، حيثما تأمل المؤرخ سجل التاريخ كواقف فعلى . ولكن المؤرخ حين يحاول فهم الماضي يدخل في نوع من العلاقة بالذكائكية مع معطياته ، إذ يحدث صراحة أو ضمنا أن يضسع المؤرخ الروابط الضرورية والتناسق ، ويحول المعطيات الخام الى مادة القصة، وهنا تكون نظرة المؤرخ الى طبيعة الواقع دائما نظرة اجرائية ، ونهى فلسفته للتاريخ ، مهما كانت غامضة ، الوحدة للحقائق التي رتبها ، وقد تضطره اكتشافات نالية الى تعديل موقفه ذلك لان التاريخ المكتوب هو دائما تاريخ مؤقت وقابل للتعديل في ضوء اكتشافات المستقبل . ولكن المؤرخ حين يكتب التاريخ فانه يفرض فلسفته على المواد المتاحة بين يديه ، وتكون النتيجة أساسا محاولة للتنبؤ بالماضي .

لو كان بيرد توقف عند هذا الحد لما كانت نظرية النسبية عنده شيئا جديدا . ولكن بيرد ذهب الى أبعد من هذا ليجادل بالحجة ، مؤكدا ان اختيار وتنظيم معطيات التاريخ عمل تقييمي وأخلاقي يتم بنفس القدر، سواء في الفلسفة أو علم الأخلاق أو العلم أو العلوم الاجتماعية . ان التاريخ كفكر - أو التاريخ المكتوب - هو بحكم طبيعته « تصور لما كان يقع في تعامل ، أي فلسفة الأحداث » (٧٧) وليس بالامكان وصف الواقع بدون « مضامين فلسفية » ، ولهذا فان المؤرخ في واقع الأمر « فيلسوف يعمل مع الزمن » (٧٨) . وكل ما يقدمه المؤرخ من اختيارات إنما تنبع من قنائه الاخلاقية عن حركة التاريخ . كما ان تفسيره بالتالي (التاريخ كفكر) يدخل في عالم النشاط البشري (التاريخ كواقع) ليبسر وضع أساس لفهم الآخرين للتاريخ ، وأساس الفروض التي يبنون عليها سلوكهم الراهن . وجسدير بالذكر أن تنبؤ المؤرخ بالماضي له أثر ، قد يقل وقد يتماظم ، وكل هذا رهن بمدى ونطاق كتابته ، وكيف يتأكد صدق نبوءته في المستقبل ، وعلى أي شيء . ويبدى هنا بيرد ملاحظة مستعارة من كروسي فيقول : « التاريخ فسفة ... وهو مفتوح من الجانبين » (٧٩)

يتضح بهذا ان العلاقة التي اقامها بيرد بين المؤرخ وبين التاريخ هي في جوهرها علاقة اخلاقية ودينامية في بنيتها . فالمؤرخ اذا استخدمنا عبارة ديوى ، « يتفاعل » مع بيئته التاريخية بنفس الطريقة تماما التي يتفاعل بها المرء مع المجتمع . ويدرس المؤرخ سجلات الواقع الفعلي لماضي ، وتقدم هذه الدراسة له في عمله كلاً من فروضه الأولى عن الواقع ، وأهدافه الراهنة من البحث ، وتفاعل هذه مع معطيات التاريخ كواقع فعلي ، ليكتونوا مع التاريخ فككر . ويبنى قراؤه سلوكهم واختياراتهم على أساس هذا البناء ، وبهذه الطريقة يصبح للتاريخ دوره في تشكيل وتحديد الواقع انراهن . والشئ المتوقع أن تستمر العملية مستقبلاً مع مؤرخين آخرين ينوسطون بين تصوراتهم من الماضي وبين حاجات العصر الذي يعيشون فيه . ويخلق التاريخ على هذا النحو علاقة متبادلة مع التاريخ كواقع ، ومع المؤرخ الذي يعمل بطاقة رجل الدولة المستول ، أو كما قال بيرد نفسه : « لا ريب في أن المؤرخ وزير بغير وزارة ، ولكنه يحمل عبء الاحساس بالمسؤولية » (٨٠)

ويعكس موقف بيرد هذا ملاحظة سبق أن أبداه كروسي في رسالة له في يونيو ١٩٣٣ ، والتي ذيل بها خطابه الرئاسي الى الجمعية الأمريكية التاريخية في ديسمبر من العام نفسه . يقول كروسي :

ترتبط طبيعة التفسير التاريخي ارتباطاً وثيقاً بطبيعة الحياة الأخلاقية ، بل انها متطابقة معها بمعنى من المعاني . فما يبدو ناقصاً أو مشوهاً في أحدهما هو كذلك في الآخر ، واستعادة صحة وتقدم أحدهما يؤدي في نفس الوقت الى استعادة صحة وتقدم الآخر . (٨١)

واذا كانت الازمة كما يعتقد بيرد الآن مردها الى حد كبير الى « سوء صحة » المؤرخين ، فإن حلها رهن جزئياً على الأقل بالشفاء منها . وهذا الشفاء بدوره رهن ببناء أساس أكثر واقعية لأعمالهم الأخلاقية الجمعية في كتابة التاريخ .

كان إيمان المؤرخين بالعلم خلال الماضي القريب — كدليل معصوم من الخطأ ، يهديهم الى التاريخ — قد رد الانسان الى رمز في تنازع على يقضي حتماً الى مستقبل محدد مقدماً . وبالفعل في تقييمهم للمنهج التجريبي ، وحالت هذه المبالغة دون رؤيتهم كيف يتضمن التاريخ كواقع التطور التقدمي « للأفكار والمصالح التي تتطور كلها معاً ، وتؤثر في بعضها البعض ، وأصبحت يرون الأفكار حيناً تسبق المصالح ، ويرون المصالح حيناً آخر تسبق الأفكار » (٨٢) وتولد عن التأكيد الشائع على المنهج التجريبي اجماع في

الرأى بالنسبة للتاريخ كفكر ، مما ساعد على ظهور الأزمة فى الفكر وفى الاقتصاد ، لانه أنكر على الانسان وعلى أفكاره الدور الخلاق فى التاريخ ، ولأن ما أن ننكر كمال المفهوم العلمى للتاريخ ، حتى يمكن أن نفتخر بإبداعية الأفكار والانسان ، ونؤكد دورهم فى التاريخ كواقع فعلى . وإذا رفضنا فكرة التتابع الجامد للعلل التى يمكن كشفها بوسائل تجريبية ، فأننا نجد مجالاً فى العالم للإرادة والتخطيط والشجاعة والعمل ، بالنسبة للمفكر الذى هو أيضاً انسان فاعل . وليس معنى هذا أن « المؤرخ » متحرر من كل الظروف والملابسات ، وأنه قادر على أن يصنع التاريخ من نسج خياله ، وإنما معناه أن فهم الواقع المحيط الذى يكشفه التاريخ المكتوب كفكر ونوصف ، وعن طريق استباق روح العصر المقبل ، يمكن المؤرخ أن يشق مسالك جديدة عبر الحاضر ، وأن يتعاون مع الآخرين لإنجاز الهدف » . (٨٣) وعلى الرغم من استحالة الوصول الى معرفة مطلقة عن الماضى ، إلا أن هذا لا يلزم عنه أن يقف المؤرخ صامتا . فالتاريخ كفكر يستلزم قدراً من التقييم للحركة التاريخية قبل كتابة التاريخ كواقع . وإذا كان المؤرخ مقيداً بالاهتمامات الراهنة وبخبرانه وميوله الخاصة إلا أنه قادر على ادراك معارف متناثرة عن بعض جوانب الماضى ، وأن يتحقق منها تجريبياً ، ثم يصل الى تقييم مؤسس على معلوماته عن علاقاتهم فى الزمان . وعلى الرغم من أن العقل التناهى للانسان عاجز عن تمييز الطبيعة الدقيقة المحددة لعلاقة الأحداث ببعضها البعض ، أن أن المؤرخ يمكنه على الرغم من ذلك أن يؤكد « أن بالإمكان أن نعرف شيئاً ما من حركة التاريخ » وهو قسول يعتبر بمثابة « قرار ذاتى وليس اكتشافاً موضوعياً خالصاً » (٨٤) وهناك بين طرفى النقيض : المعرفة المطلقة للتاريخ كواقع والإنكار المطلق لامكانية معرفة العلاقات بين أحداث الماضى « النسبة غير المحدودة » - تقع بينهما أرض وسط تسمح لإرادة المؤرخ بأن يخاطر بمثل ذلك التأكيد . إذ بدون هذا التأكيد يصبح من المستحيل على المؤرخ أن يكون لديه مثل هذا « الإيمان » أو المعرفة النافعة عن الماضى .

وليس هذا الإيمان التزاماً حدسياً أممى من جانب المؤرخ ، بل له سند من المعلومات والنظر النقدى ، والذى يتأتى بعد دراسة شاملة للمعطيات ذات الصلة بالموضوع ، أى كما قال جيمس : بعد أن يفكر المسر « طويلاً وبعمانية » فى التاريخ . (٨٥) ولا ريب فى أن فعل الإيمان يتم قبل معرفة كل الوقائع التى يمكن الكشف عنها يوماً ما ، ولكن احتياجات العصر تقتضيه الآن ، إذ أن تفسير الماضى وفهم الحاضر لا يمكن أن ينتظرا وهن مستقبل لا نهائى . ويصبح فعل الإيمان ضرورياً ، إذا كان على المرء أن يتكشف - ولو على نحو نسبى - معنى ووحدة فى الحركة التاريخية ،

ولكى يكون هذا المعنى ممكنا : يجب ان يكشف التاريخ كواقع عن عناصر نوحده ، دون ان يتحول الى تاريخ حتمى مطلق ، كما يكشف عن عناصر المصادفة دون ان يتحول الى عماء : أى ان يكون بالإمكان ثقب النسيج المملوك للماضى والحاضر والمستقبل فى موقع ما دون أن يتزق عند ثقبه ويتحول الى « أجزاء منزلة متباعدة » عسية على المعرفة . (٨٦)

كان بيرد يعتقد اذن ، بان على المؤرخين الا يأسوا من امكانية اكتشاف تناسق ومعنى فى حركة التاريخ . بسبب عدم امكانية اثبات ان هناك قانونا مغارقا للتاريخ ، ولا سبيل الى معرفته . واذا كان التاريخ سيظل دائما بمعنى من المعانى مراوفا ونسبيا ، الا أن المؤرخين يمكنهم - على الرغم من هذا - أن يتتبعوا بدقة كبيرة الأفكار والمصالح فى الماضى ، دون ادماء تفسير العالم أو التنبؤ بالمستقبل . وحين يواجه المؤرخ تعقيدات التاريخ كواقع ، فانه يكون بصدد سلسلة من الاختيارات . وهى اختيارات محدودة . ولقد كانت هذه نقطة حاسمة فى تفكير بيرد . ويتحقق ايمان المؤرخ - تآكيده التاريخي لارادة الاعتقاد - دائما فى ضوء اطار ما يتخله مرجعا له ، ويضع فى الاعتبار الامكانيات المتباعدة للتاريخ كواقع ، دون محاولة رده الى نسق مطلق للقانون . وهناك فى الواقع ثلاثة اطر مرجعية يمكن للمؤرخ ان يتخذ خلالها فعل الايمان ، ويرى بيرد انها تفيد كحدود ابعد للزعة النسبية :

هناك ثلاثة تصورات عامة فقط هى الممكنة عن كل التاريخ كواقع غملي . التاريخ عماء وكل محاولة لتفسيره وهم خالص . التاريخ يتحرك حركة دائرية . التاريخ يتحرك فى خط مستقيم أو طزوى وفى اتجاه ما ، وفد يحاول المؤرخ الهرب من هذه القضايا بأن يلوذ بالصمت أو الاعتراف بتجنب القضايا أو مواجهتها فى جراحة ، مدركا الخسائر الفكرية والأخلاقية الكامنة فى أى قرار ، فى اتخاذه قرار الايمان . (٨٧)

والغريب أن بيرد قصد ما كفافيللى لنعم اعتقاده هذا . يوجد فى التاريخ ، كما يقول مؤلف كتاب « الأمير » عناصر « الفضيلة » و « الحظ » و « الضرورة » أى عناصر « المرغوب » و « الممكن » و « الضرورى » (٨٨) . والضرورة هى مركب من الظروف التى تحكم الحياة ، وتحدث بغض النظر عما رغب فيه الأفراد : الموت والجنس واللغة والجغرافيا وأحداث الطبيعة . والحظ ما يقع مصادفة فى شئون حياة البشر : المصادفة ، أو مظهر الاختيار « واحة الحرية » أو الحظ فى عالم الضرورة الواسع . والفضيلة قوة الأخلاق الإنسانية وإيثار « العمل فى ترابط وسط الضرورة وصنع الحياة والتاريخ » (٨٩)

أصبحت صياغة ماكيفالي متطلبات فعل الايمان عند بيرد بوضوح
تصور للتاريخ كواقع يمكن للاختيار البشرى، وبالتالي الاعتبار الأخلاقية،
أن يلعبوا دورا أخلاقيا فيه . وعلى الرغم من صعوبة رسم حدود فاصلة
واضحة بين الفضيلة والحظ والضرورة ، إلا أن بالإمكان تحديد المعاصر
الثلاثة بأنها أجزاء من أحداث الماضي . ولكن مذاهب الفكر التى أكدت
عنصرا واحدا واستثنت الآخرين ، أحدثت قدرا كبيرا من الخلط والتشوش
لدى المؤرخين . ولعل أول خطأ وقع فيه الفكر التاريخى المعاصر هو
مبالغته فى تأكيد الضرورة العلمية ، وما قابل ذلك من تأكيد الفضيلة ،
أى الدور الذى يمكن أن تؤديه فى التاريخ الرقبات والاختيارات الإنسانية .
والمستخدم بيرد « التاريخ كالفلسفة » بهدف إعادة التوازن لصالح الاختيار
الإنسانى بأن حاول وضع إطار مرجعى تحقق منه تاريخيا يمكن أن يرجع
إليه المؤرخون والقراء لمعالجة أزمة الفكر والاقتصاد . وهنا أصبحت نزعة
بيرد النسبية نزعة برجماتية إيجابية صريحة .

أذن فإن المؤرخ وليس العالم أو الفيلسوف هو من يقصده المجتمع ،
يسأله الهداية والفهم فى تفسير الأزمات والخلاص منها . وهنا يتعين على
المؤرخ أن يكتشف أطارا مرجعيا يمكن أن يفسر لنا بدقة تطور الأزمة
ويساعدنا على وصف الدواء لمعالجتها . ونجاح هذا التفسير - والدواء -
رهن « بدرجة واقعيته وملائمته المستمرة للحياة والفكر وسط التفجرات
القاسية فى حياة الإنسان على مدى الزمان - التى هى موضوع البحث
التاريخى (٩٠) ويستعين المؤرخ بالتاريخ الذى تحدد معناه على أنه تطور
دينامى للأفكار والمصالح وسط دوامة الضرورة والحظ والفضيلة لاكتشاف
محور أخلاقى يهىء أطارا مرجعيا واقعيا لتفسير الأزمة وحلها .

ويمكن القول : أن مهمة المؤرخ عسيرة أصحانا مضاعفة ، ذلك لأن
الأزمة - حسب تعريفها - شامد على قصور الأطر المرجعية التى تقوم عليها
المذاهب التاريخية والفلسفية الراهنة . ورأى بيرد أن الأسس الفلسفية التقليدية
للمجتمع الغربى قد اهتزت ، ولا جدوى من محاولة إصلاحها . وقال
« لقد اهتزت دعائم كل مذاهب الفلسفة الاجتماعية المطروحة علينا وتمزقت
نظرية وتطبيقا . . . وإن محاولة إصلاح أى من مذاهب الفكر الاجتماعى
المتصارمة واعادتها الى سابق قوتها ومكانتها ، أمر يتجاوز كل
فدائنا » (٩١) لقد أخفق اللاهوت كما أخفق العلم الامبريقى كمجورين
للفهم الاجتماعى ، وفشلما هو المسئول من « حضارتنا المشوشة » (٩٢)
ولا خلاص من الأزمة الا عن طريق فلسفة جديدة جنونيا ، تطرح لنا محورا
جديدا وأخلاقيا واقعيا من الناحية الاجتماعية .

لذلك فان المهمة التي تواجهنا ليست صياغة عبارات جديدة نصفه بها عمليات قديمة ، بل توضيح تصورنا عن المجتمع الأمريكي ، وأهدافنا عند اختيار وجمع وتنظيم المعرفة والفكر ، اللذين لهما علاقة بالتوترات والصراعات والمشكلات القائمة في المجتمع الأمريكي . ويتضمن هذا البحث من مواطن وعقول - بناء لكل أعلى فعال ومثمر ، نهتدى به من أجل المجتمع الأمريكي ، على نحو ما يمكن أن نصوغه بالمعرفة والفكر والإبداع والجهد .

وعندما نفعل هذا نستطيع أن نتجه إلى صوص المعرفة والفكر التي تحمل اسم الدراسات الاجتماعية ، لنجد فيها ثروة من المواد التي تستخدم أغراضنا . وهنا نستطيع أن نفيد أفادة فعالة بالمناهج والخطط المتباينة التي طورها دارسو التربية . . أي نفيد منها لأغراضنا الواضحة (٩٣) .

ولكن الشيء المثير أن وصف بيرد للآزمة هو عرض لسيرته الذاتية ، فاتهامه الباحثين بارتكاب جرائم منكورة تحت اسم العلم غير المنحاز ، ليس أكثر من اعتراف بذنبه هو . وعلى الرغم من أن بيرد يكاد لم يوفق في قمع انحيمية الأخلاقية الكامنة وراء بحوثه وكتاباتة ، إلا أنه كان غير محدد في مطلبه بأن تلتزم الدراسة الحقبة بحياد العلوم الطبيعية . ولكن الآزمة كانت ساعدا على قمع مثل هذه الحجج والإدعاءات ، كما أن حلها يتطلب - إقيل - أي شيء آخر - أن يسلم الباحثون صراحة بالرباط الأخلاقية التي يعملون في ظلها وبدافعون عنها . وأصبح هذا المطلب الجديد المناسبة التي كشف فيها بيرد عن عقيدته الأخلاقية التي كان يلتزم بها منذ البداية ، كما حاول برير هذه العقيدة في مجالي التاريخ والضرورة الاجتماعية .

هـ :

انتهى التفكير الطويل الجاد في الآزمة إلى أن ارتد بيرد إلى ملاحظته هو الأساسية : تمثل الآزمة الانفصال التاريخي بين الواقع وبين أمثالي . وتكشف قبل كل شيء عن الحاجة إلى تحديد مركز أخلاقي معيارى في التاريخ ، يمكنه أن يجمع الجهود المبعثرة لإعادة تشكيل الواقع الاجتماعي . وقال عام ١٩٣٤ : « أن مهمة اكتشاف هذا المركز . . مهمة مطلقة لكل من يعنيه وجود المجتمع وتطوره التقنى » (٩٤) ، لقد أصبح لزاما أن نضع أيدينا على « مركز قيمي » يستوجب احترام الناس جميعا ، وعلينا أن

(م - ١٤ - فلسفة التقنى)

يستخرجه من بين مستنقع المذاهب والأيديولوجيات المتصارعة ، التى كان فشلها الجماعى سببا فى الأزمة . وإذا تحقق هذا بنجاح ، فسوف تخفى المفضلتان اللتان تواجهان المؤرخ ، ذلك لأن المركز القيمى سوف يفيد كإطار مرجعى واقعى لتفسير الأزمة ، كما يفيد كأخلاق ثبتت صحتها تاريخيا ، والتى يمكن فى ضوءها صوغ السياسة اللازمة لحل الأزمة .

وقاد البحث بيرد الى نتيجة تقول : ان كل فلسفات وديانات العالم تركز على مجموعة من التأكيدات البسيطة الاساسية التى نفى الى هدف « ارضى » مشترك : حياة طيبة .

أخيرا - وبعد كل شيء - فإن مذاهب الاخلاق الكبرى ، التى تتميز عن التفقيدات والتفسيرات الاسكولائية المجردة ، هى تأكيدات لقيم وتصور لحياة طيبة تكمن فى جوهرها ، وهى الحياة الطيبة على الارض ، والتى نصل إليها وتتحقق بقدر ما من الكمال عن طريق الممارسة . (٩٥)
ان تصورات الحياة الطيبة هى أساس تعاليم المسيح وبوذا وأرسطو . وأخذ بيرد نفس الفكرة كمحور أخلاقى له « لسبب بسيط ، وهو انه لا توجد هناك طريقة ثابتة سواها فى الفيض الكونى » (٩٦) ان المكابدة المتصلة للإنسان سميا وراء هذا الهدف ، مهما كان تعريفه فى أى زمان أو مكان ، هى القوة الدينامية وراء الحضارة الانسانية . فقد كان البحث عن الحياة الطيبة وعملية التحضر هما نفس الشيء . ولهذا كانت مهمة الباحثين عن انتهاء الأزمة هى اختيار مجموعة متميزة من القيم والمعايير الحديثة للحياة ، والتى تحقق تقريبا أكثر من الهدف الذى تجاهد البشرية من أجله على مدى التاريخ ، وتمثل جهود صنع الحياة الطيبة الحد الأدنى للقاسم المشترك للجهد البشرى ، ويمثل امتدادها على الزمان فكرة الحضارة - أرحب وأوسع أساس لمذهب أخلاقى ، وقد رأى بيرد فى هذا المحور والأثر المرجعيتين اللذين كان ينشد هما . (٩٧)

وذهب بيرد الى ان مفاهيم الحياة الطيبة قد تباينت تباينا واسعا ، ولكن هناك إجماعا أساسيا فى رأى « قرب بعض النقاط المحورية » ، والذى بدوره تتحلل الحياة الاجتماعية (٩٨) . ووجد بيرد علاوة على هذا ان من السهل تحديد بنود الإجماع : حق العمل وما يقابله من جزاء متمثلا فى بيئة آمنة صحية ومشبعة جماليا ، الحفاظ على بناء الأسرة وقديستها ، تشجيع الإحساس الفردى بالمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية ، حكومة تعاونية ديمقراطية تركز جهودها لتحقيق الاهداف الإنسانية عن طريق التخطيط القومى (والدولى أيضا) ، الاعتراف بحق المرأة فى المساواة ، التعليم

وشر « المعارف » المتعلقة بكل ما هو طيب وجميل من الأمور والسلوك .
والإفادة من علم الإدارة الفاعلة لرفع مستوى نظام إدارة الدولة والسياسة ،
وتنبئة كل مصادر الثروة العلمية والتكنولوجية في البلاد لفرس هذه
الأهداف عن طريق هندسة اجتماعية تتوفر لها كل المعلومات التجريبية .
وقد استعان بيرد في صياغته لهذه الأهداف بمصادر متباينة ، منها
توماس جيفرسون ، وجون زسكين ، وكارل ماركس ، وبياتريس ،
وسدني ويب ، وكثيرين غيرهم ممن كتبوا عن النزعة التقدمية وراث
القرن العشرين ، ونذكر منهم : ستورات تشيز ، وجورج سول ،
وركسفورد ح . - توجويل ، وآخرها وبوجه خاص جون ديوى . (٩٩)

بعد أن جعل بيرد تحقق الحياة الطيبة هدف الحضارة ومعارها ،
سمى جاهدًا لتحديد مثل أعلى يكون فيه صيغة العملية المطردة ، ويسمى
« لعملية التقييم والاختيار أن تستمر في المجتمع » (١٠٠) . ورأى ضرورة
أن تتضمن فكرة الحضارة استمدادًا مسبقًا لتتقح ومراجعة الحياة
الطيبة باستمرار ، والا اضحت نهائية وحتمية ، وتفضى بالتالى الى انتهاء
الاختيار فى التاريخ . والملاحظ أن فكرة بيرد عن الحضارة لم تنف الاختيار
بل اكدته . ويسلم بيرد بأن « مركب الأخلاق لا بد وأن يتطابق مع حقائق
العملية التاريخية » بما فى ذلك طبيعة العالم « المتغيرة » و « قابلية التحول »
فى حياة الإنسان وقيمته ، و « قابلية الخطأ » لدى العقل البشرى . (١٠١)
ر: الحالين من مفكرى الماضى صافوا تصورات عن الحضارة يرمزها الانفتاح-
انتجزيبى الذى تتطلبه الأخلاق الواقعية تاريخيا . ووضع بيرد فى مقابل
هذه المثل « الخيالية » الاستاتيكية فكرته عن الحضارة التى تسلم صراحة
وتضع فى الاعتبار أن التاريخ : « عملية متصلة تتضمن الأخلاق مثلما تتضمن
الضرورة ، وباعتباره صراعا داخل الشخصيات البشرية ، لا يقل عن الصراع
الدائر بين الطبقات . . صراع يصبو الى هدف أسمى للإنسانية ، ويحشد
كل قوى الرجال والنساء من أجل أهداف تقدمية حضارية ، ولكن دون
أن يكون هناك نهاية لدراما التاريخ ، وبهذا يظل هناك دائما مجال للأبداع
للانهاى على المستويين الفردي والاجتماعى . » (١٠٢)

وتمثل الحضارة شيئا أكثر من مجرد مجموعة من الظروف والأهداف
المادية . انها تعنى أيضا عملية الانجاز ، من خلال التأكيد العمدى للمثل
العلميا والاختيارات ، لمستويات جديدة أبدا لرفاهية وحرية الفرد والمجتمع .
ومنمدا أكد بيرد الطبيعة التقدمية والتجريبية للحضارة ، فانه كان يأخذ
موقفا عقليا جديدا وأكثر ايجابية ، بالنظر الى دور الأفكار والتاريخ ، كما
أكد وجود علاقة تجريبية بين مختلف تصورات الحياة الطيبة وتحقيقها فى
الزمان . (١٠٣) . ورأى بوجه خاص أن أخلاق الحياة الطيبة « تشابهك مع

فكرة التقدم والمستقبل الرحب أمامنا ، والتكيف المستمر للعالم المادى ولادوات المعرفة ، مع ما نملنه من أغراض ذات علاقة بالحياة الطبية « (١.٤) » معنى هذا أن فكرة الحضارة عند بيرد لها نفس الصفة التجريبية المزدوجة التى لفهوم ديوى البرجماتى عن التقدم . ورأى بيرد أن هذه الصفة المزدوجة هى التى اكسبت الحضارة صوابها التاريخى . وقسم التعريف التجريبى للحياة الطبية أخلاقا تتطابق مع فيض ودينامية التاريخ ، أخلاقا تبقى على مدى الزمان ، ولا تتحول خلال عملية التغير المستمرة الى أخلاقا ثابتة وحتمية وقدرية . ان حالتى مد وجزر المتطلبات والقدرات البشرية المتغيرة ، لم يكن لها علاقة فى تحديد صوابها أو فى الاقلال من حرية الإنسان وإبداعه للعمل من أجل ذلك الهدف .

علاوة على هذا ، فان التعريف التجريبى للحضارة كإطار مرجعى تطابق مع المخطط الثلاثى للتاريخ كواقع ، والسلى سبق أن حددته ماكيافيللى ، وبقضى بأن التقدم صوب الحياة الطبية أمر ممكن وإن لم يكن ضروريا ، وأن الإرادة البشرية والرغبة (الفضيلة) يمكنها العمل وسط قواعد الحياة الثابتة (الضرورة) ولأن الإمكانيات تنطوى على المصادفة (الحظ) . ولكن على عكس النهج الإمبرىقى فى تناول التاريخ الذى يبالغ فى تأكيده على الضرورة ، تؤكد الحضارة على الدور الخلاق للرغبات والافتكار البشرية ، العملية التاريخية . وشجعت الحضارة البشر على أن يزدودا من سيطرتهم على مصيرهم ، بعد أن زادت الفضيلة الى أقصى حد لها ، وانقصت مدى وسطوة الحظ والضرورة ، وبررت فكرة الحضارة الاختيار العمدى ، والتأكيد الإيجابى لما رآه البشر خيرا أو مرغوبا فيه فى الخبرة البشرية المتصورة من المستقبل والمطبقة على المجتمع . وقال بيرد مرددا ما سبق أن قاله ديوى : « ان مشكلتنا هى أن نستخلص أفضل ما فى خبرتنا الآن ، وأن نطبق ونحقق على مدى واسع ما سبق تطبيقه وتحقيقه بصورة مشتملة ومتقطعة » (١.٥) .

ولكن بيرد كان غامضا فى بيان الأساس الذى نحدد « الأفضل » بناء عليه . انه يسلم بأن القيمة تأكيد لفرص واختيار . وأنكر أن العلم قادر على مثل هذا التأكيد - ومحور فلسفته « الجديدة » هو الحفاظ على الاختيار الأخلاقى للأفراد على أساس خبرتهم ، بدلا من أن يتحدد لهم على أساس منهج ميكانيكى مقفل . فالتاريخ لا يمكنه أن يزودنا بقوانين أخلاقية ملزمة ، وانما يزودنا فقط بأمثلة فردية عن أفراد يعملون من أجل بلوغ أهدافهم الخاصة . وبهذا أصبحت السلطة الأساسية التى تحدد للحياة الطبية ، هى فى النهاية زعم بيرد ان كل المذاهب الأخلاقية ترككز

على وحدة « دنيوية » مشتركة . وذكر بيرد أن هذه الوحدة تتبدى في صورة متعددة منها « الروح الإنسانية » التي تتجلى في « المبادئ الأولية » للفكر الغربي التقليدي أو في النور اليننيز من « ماثورات وحواديت وحكم » الفهم المشترك التي تم استخلاصها من خبرة « الإنسانية العادية » (١٠٦) ، فالحضارة تركز على أحكام قيمة مستخلصة من هذه الأساسيات . (١٠٧)

وبعد أن قنع بيرد بأن أخلاق الحضارة تسبب أقل قدر من الضغط على المعرفة ، اتجه إلى دراسة الظروف التاريخية الخاصة التي أجازتها ، ورأى أنه ما لم تكن مجرد حلم خيالي آخر ، فإن على الحضارة أن تتخذ لها مرجعا جغرافيا وتاريخيا (١٠٨) ولهذا قدم وصفا لعلاج الأزمة على نحو ما هي قائمة في أمريكا ، تدعو كل الساعين إلى فهم الحضارة أن يبدأوا بـ :

دراسة مكثفة للتاريخ الأمريكي كحركة وصراع بين الأفكار والمصالح مع محاولة لاكتشاف خصائص المجتمع الأمريكي ، التي لا بد وأن تحدد كل جهد من أجل تحقيق أى وعد للحياة الأمريكية . . فلا شيء يأتى من العدم ، والقبح لا ينبت في الرمل . وإذا كان هناك أى وعد من أى نوع للمستقبل في أمريكا ، فإن هذا الوعد لا بد وأن له أصلا راسخا في ماضى وحاضر التاريخ الأمريكى . . ويجب صياغة المشكلة في لغة تتفق مع الأساليب الموروثة للتسبب الأمريكى ، كما يجب أن تجد لها في الوعى الأمريكى مثنوى عميقا ورجبا ، يمكنه أن يدفع الحركة في كل القوى القادرة على تحقيق الهدف (١٠٩) .

معنى هذا أن معايير خلق ظروف الحياة الطيبة في أمريكا يعين أن نبحثها في « حقائق الخبرة الأمريكية » والتي تم اختبارها وصهرها في لهيب القرون وفي الطاقة الكامنة التي كشفت عنها الخبرة (١١٠) ، وحين أراد بيرد إثبات أن هذه الامكانيات التاريخية البرجماتية والمتفائلة قائمة ، اتجه إلى دراسة الحضارة في أمريكا - كمثال أعلى وكواقع فعل - دراسية فاحصة .

وجد بيرد أن فكرة الحضارة في تاريخ الولايات المتحدة ، لم تكن مجرد تعبير تمثيلى أو وثائقي بل تجسيدا في صورة مؤسسات ، وتمثل بوجه خاص في الدستور ، وفي الحكومة التي حددها الدستور ، وقال : « لن نجد في أى مكان آخر صورة المثل الأعلى للمجتمع التقدمى أكثر اقناعا وأعظم سلطانا مما نجد في الدستور » (١١١) لقد صيغت الحكومة الجمهورية الأمريكية على نحو . يسجل من عملية التحضر ، ونتيجة لهذا كان إنجاز أمريكا

فريدا بين الامم ، وتبين الأمريكيون منذ البداية أن الغاية الحقبة من الحكومة ، هي أن تساعد الناس على تحقيق الاهداف الاخلاقية للحياة والحرية والسعادة او بعبارة اخرى تحقيق « الحياة الطبية » (١١٢) وعرف الإباء المؤسسون أن تحديد هذا المثل الأعلى سوف يتغير مع الزمن ، ولهذا فمن الأصوب قيام حكومة تدمم التغير المستمر للتنظيمات الاقتصادية والاجتماعية ، داخل إطار قانوني واسع . (١١٣) ولهذا تستهدف الحكومة الأمريكية بحكم طبيعة تكوينها الجمع بين « الدوام والاستعداد المسبق للتقدم ، شيء أشبه بتلانا وسط سبل الحياة المتغيرة » (١١٤) . بما يتطابق مع جوهر التاريخ (١١٥) لقد شيد بناء المؤسسات الأمريكية ، من خلال حس طيب وحظ طيب ، نظاما يتيح للناس الإقلال من الضرورة والسيطرة على الحظ وتقدم العفيلة وانتهى بيرد الى نتيجة محددة هي أن الشعب الأمريكي أصبح معروفا بالتزامه المستمر بفكرة الحضارة ، وأصبح تاريخه شاهدا على قابلية الفكرة للتطبيق (١١٦) .

تلورت هذه الطائفة من الأفكار في المجلد الرابع من سلسلة كتاب « نشوء الحضارة الأمريكية » والذي عنوانه بيرد وزوجته بالعنوان التالي « الروح الأمريكية : دراسة عن فكرة الحضارة في الولايات المتحدة (١٩٤٢) وتناولت المجلدات السابقة «الجوانب» الظاهرية للحضارة في أمريكا ، وقد جاهدت « الروح الأمريكية » لتحديد تلك « الصفات الباطنية أو الفكرية » التي جعلت التاريخ الأمريكي تاريخا فريدا من حيث أصوله وجوهره وتطوره» (١١٧) وخلص بيرد الى أن الالتزام بفكرة الحضارة - وهي صياغة مركبة تتضمن تصور التاريخ كصراع بين البشر في العالم من أجل الكمال الفردي والاجتماعي - ابتغاء الخير والحق والجمال - ضد الجهل والمرض وشظف الطبيعة وقوى النزعة البربرية في الأفراد وفي المجتمع - قد خلق من الأمريكيين أصحاب ثقافة تقدمية وحررة وديمقراطية فريدة في نوعها (١١٨) . ونظرا لأن الأمريكيين يؤكدون على « الإرادة الأخلاقية لقهر مظاهر المماناة والشور الأخرى ، ولكي يسود الخير في تنظيمات الحياة الفردية والاجتماعية » فقد وجدوا أن بالإمكان خلق تكامل بين المثالي وبين الواقعي ، وأن يجعلوا خبرتهم في المجتمع وفي التاريخ تتطابق مع الفعالية المتزايدة « لتصورهم لما ينبغي أن تكون عليه الحياة الطبية في أمريكا (١١٩) .

لقد كان كتاب « الروح الأمريكية » مزيجا من تفسيرات موجزة بظلم «أيها طابع الثناء والتمجيد في أفكار بضع مئات من الأمريكيين (أكثرهم اصلاحيون ليبراليون) ممن أسهموا فيما أصبح في القرن العشرين تصورا برجماتيا تجريبيا عن فكرة التقدم ، والذي أطلق عليه بيرد اسم « الفلسفة الأمريكية الجديدة » - وطبيعي أن الفلسفة لم تكن مستوى فكرة الحضارة في سياقها الأمريكي : نظرة قومية سامية الى العالم وملذبة عقائدي يمثل تطور الفكر الأمريكي الإجماعي عن الحياة الطبية ، ولكن ترجع أهمية الكتاب الى حجة دبوى التي تقول : أن الولاة لفكرة الحضارة هو الذي صاغ لأمريكا

قيمها ومؤسساتها وتاريخها ، وهو الآن في هذه الفترة العصيبة الذي يمنح الأمريكيين دليلا ثبت صدقه تاريخيا ، يسترشدون به في حل مشكلاتهم الاجتماعية والايديولوجية . لقد كانت فكرة الحضارة هي الرد على كل من بيرد وامريخا هي بحثهما عن « ماضى مفيد » وقت الازمة ، وبهذا كان كتاب « الروح الامريكية » امتدادا لفعل الايمان عند بيرد في مجال كتابته عن التاريخ الامريكي (١٢٠) .

كيف اذن نفس الازمة ؟ حلدا بيرد حلو ديوى ، وقال : بينما يرجع التقدم الفرزيد الذي حققته أمريكا منذ ميلاد الجمهورية الى الاستعداد المنسحق للتغير الذى جبلت عليه المؤسسات الأمريكية بحكم تكوينها ، فان فهم ديناميات الحضارة ظل متخفا عن التطور الاجتماعى . وبينما أحدثت التكنولوجيا التغيرات المتوقعة مسبقا في الحياة الأمريكية ، فقد ظلت فلسفة حرية العمل الموروثة من عصر التنوير ، هي الفلسفة السائدة . وقال بيرد مبالا : « ان التكنولوجيا لم تسهم بأى شيء هام في فلسفة الحكم » (١٢١) . ان التناقض القائم بين الواقعي وبين المثالي ، والذي يمثل لب الازمة ، هو في الاساس انعكاس لتخلف الفلسفة السياسية والاجتماعية عن التقدم التكنولوجى . حقا ان نزعة حرية العمل الفردية قد تكون سببا لما تم من تقدم في الماضى ، ولكن بات واضحا أن الامر لم يعد كما كان بالامس . ان الحقيقة الصارخة ان العقيدة الفردية القائلة : « ليعمل كل فرد من أجل نفسه ، وليذهب سواه الى الشيطان » هي المسئولة أساسا عن المأساة التى تعيشها الحضارة الغربية .. وأيا كانت الأمجاد التى حققتها هذه العقيدة في أيام الصناعة والزراعة البدائية ، إلا أنها لم تعد صالحة للتطبيق في عصر التكنولوجيا والعلم والاقتصاد الرشيد ، كانت مفيدة ذات مرة ، ولكنها أصبحت الآن خطرا على المجتمع (١٢٢) .

نأى بيرد عن محاولة انكار صدق وصواب المثل العليا للحضارة ، رأى ان الازمة - كما أسلفنا - ترجع الى قصور المناهج التى استخدمها الأمريكيون تقليديا . والحاجة التى تليها الازمة الآن هي ان تستخدم حكومة ديمقراطية تكنيك التخطيط العلمى والتجريب ، الذى طال استخدامه فى القطاع الخاص ، لحشد الدكاء القومى ضد تراث حرية العمل المشوش . لقد غيرت العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المجتمع الأمريكى ، بحيث بات المطلب الارتفاع بمستوى الحكم الى « دور جديد في عملية الحضارة » (١٢٣) .. وإلى ان يحل العلم والتخطيط محل المصادفة وغريزة الاكتساب .. ستظل الديمقراطية الحقة في عالم صناعى مضطرب أحلام ، وستظل فكرة الحضارة أملا يتلانى .

لقد كان إيمان بيرد بأن الديمقراطية المخططة ، هي خير مذهب للتنظيم الاجتماعي لمواجهة الأزمة ، يركز أساسا على المضامين الاجتماعية والتاريخية لفكرة الحضارة . اذ كان يعتقد أن كل المذاهب الاجتماعية تنطلق من تفسيرات خاصة للتاريخ ، ومن تصورات محددة عن الممكن والضروري والمرفوب . وشهد القرن العشرون ثلاث مذاهب مستمدة من ثلاثة أطر مرجعية متنافسة . وهي : المذهب الشمولي الماركسي والفاشي ، الرأسمالية المانشتريّة Manchesterism ، أو رأسمالية حرية العمل ، وأخيرا الديمقراطية التقدمية التعاونية . يقوم المذهب الأول على فلسفة للتاريخ مادية وحتمية . ويرى المذهب الثاني في التاريخ تجليات للقانون الطبيعي تعمل تلقائيا من خلال المنافسة الفردية والقومية ، ويرى الثالث التاريخ نتاجا للإرادة البشرية والعقل ، وأنه يتحرك ببطء ، ولكن على نحو تقدمي صوب حياة أفضل للبشرية .

وبينما كان بيرد يبحث عن فلسفة يمكن أن تعينه على تفسير الأبعاد الأخلاقية للأزمة أعاد قراءة ماركس وأنجلز في الثلاثينات من هذا القرن وبهدف واحد فقط ، هو دعم ما تبقى لديه من آراء عن الماركسية في ضوء ما يكتشفه (١٢٤) . يرى الماركسيون أن التاريخ يتحرك حتما نحو هدف نهائي تتوقف بعده قوانين التاريخ عن العمل . أما المثل الأعلى الذي وضعه ماركس عن مجتمع لا طبقي ، فإنه سوف « يجمد » التاريخ في وهم الغائية . ولقد حاول الماركسيون ترتيب معطيات التاريخ وفق تتابع عقلاني حتمي ، وجعل الأخلاق والاختيار غير ذي موضوع وأن الضرورة ، وهي الثورة ، هي العنصر الواقعي الوحيد في التاريخ . ورأى بيرد أن « الماركسي الحق » لا يدع مجالا « للاختيار الأخلاقي » في التاريخ (١٢٥) ويعتبر الماركسية التي ترى العنف والقوة منهجها ، « واحدة من أمرق المذاهب الحتمية » التي تبدل كل المثل العليا الإنسانية في التاريخ الغربي ، والتي وجدت تعبيرا لها في فكرة الحضارة (١٢٦) . وواقع الأمر أن هاتين الصورتين للتاريخ ينفي أحدهما الآخر : « فالبدعة الماركسية المسماة المادية الديالكتيكية تصطدم مع الحضارة بحكم أصلها وطبيعتها كتنفسير للتاريخ » (١٢٧) ولهذا رأى بيرد أن الماركسية تركز على تفسير غير واقعي للتاريخ (١٢٨) .

تأتي بعد ذلك الفاشية ، وهي مثل الماركسية ، تركز على النزعة الحتمية ، ولكنها أكثر منها غيبيا في الأفق وأدنى منها منهجيا (١٢٩) . فهي تحظر أي بدائل لسياسة الدولة وما تتضمنه من تفسير تاريخي ، والأخلاق الوحيدة مندها هي التطابق مع إرادة « القوة الدكتاتورية غير المسؤولة » (١٣٠) « أن الفاشية في جوهرها .. مزيج من الطغيان الفردي ، وواشترائية الدولة ، والرأسمالية الكبرى ، والنزعة العسكرية

«الحرب» (١٣١) أنها مثل الشيوعية تنبذ تراث الفكر الغربي الليبرالي .
يعملانها الحرب على المثل العليا للحضارة . والغاشية حين تنكر امكانية بلوغ
حقائق تاريخية جديدة ، فانها هي الأخرى تقوم على نظرة غير واقعية إلى
التاريخ (١٣٢) .

قدمت النزعة المائستيرية على الطرف المقابل مذهبا اجتماعيا يقوم
على تفسير تاريخي لتجريبية لوك والقانون الطبيعي . لقد كان المثل الأعلى
لحرية العمل « الفوضى والشرطى » تعبيرا عن عصر زعاعى بدائى ، وبدا لم
يكن ملائما لنظام صناعى متكامل وراق . ووضح أن ما ذهب إليه بشأن
القانون الطبيعي الذى ندرسه خلال الخبرة الحسية ، يعطينا دليلا عاجزا عن
أن يهديننا إلى معنى التاريخ واستخداماته . وانتهى بيرد إلى أن المائستيرية
كـمذهب اجتماعى ، قد عفى عليها الزمن : « أن فلسفة حرية العمل بغضه
لدى العقل فضلا عن أنها أخفقت عند الاختيار ، ولم تف يومودها » (١٣٣)
لقد وضع لكل ذى عينين فشل المائستيرية المؤكد فى حل الأزمة .
والغريب أن الآثار الناجمة عن المائستيرية وعن المذهب الشمولى
وكانت واحدة فى بعض المجالات . اذ على الرغم من تمازجهما الظاهرى ،
الا انهما يتضمنان الكثير من العناصر المشتركة ، بل وربما كانا الوجهين
المتقابلين لنفس الشيء » (١٣٤) . ينكر كلا المذهبين فى الواقع امكانية تنظيم
ذكاء الانسان على أساس تعاونى للتأثير على مسار التاريخ . فبينما تتطلع
الماركسية إلى يوتوبيا حتمية فى المستقبل ، تفترض المائستيرية أن عالم
اليوم خير العوالم الممكنة قاطبة . ويرفض كلاهما اعتبار الإرادة البشرية
قوة خلافة نشطة تاريخيا . ويخضع الإثنين لصياغة محددة مقدما عن التاريخ
والمجتمع ، ولهذا يميزان بالتالى عن تقديم اجابة ملائمة على المشكلات التى
لا تنبأ بها نظرية أى منهما . وبينما يذهب أحدهما إلى القول بنزعة تاريخية
ديالكتيكية مطلقة ، يذهب الآخر إلى القول بنزعة لوك التجريبية ، ولكن
النتيجة الاجتماعية للطرفين المتناقضين واحدة : الإرادة البشرية عقيمة بحكم
افتراضات قبلية من الضرورة التاريخية .

أما البديل الثالث - الديمقراطية المخططة القائمة على فكرة الحضارة -
فانها ترفض كلا من فكرة كمال الوضع الراهن أو اليوتوبيا البعيدة المثال .
وبغضى هذا البديل الثالث بأن الناس يمكنهم مع الوقت تحقيق مثلم العليا
عن طريق الاختيارات الذكية ، ووضع قيم واقعية واستخدام المنهج العلمى .
إن الحضارة والديمقراطية قد تخلصنا من البديلين الزائعين اللذين تفرسهما
النزعة الماركسية المطلقة ونزعة لوك التجريبية . والليك نص ما قاله بيرد فى
كتابه « الروح الأمريكية » :

« لم تستسلم فكرة الحضارة لأى من المذهبين ، المذهب التجريبي والمذهب المطلق ، فى الصدام الدائر بينهما . لقد تقضت المؤثرات المحافظة والقاتلة الناجمة من المبودة الامبريقية ، للعادات والعرف والتقاليد والأمور التى تتضمنها هذه التأكيدات الثلاثة : التقدم فى شئون البشرية واقسم يضارع دوام العادات والتقاليد ، والدكاء البشرى خلاق مثل الروتين فى الطبيعة ، وإن دراسة التطور فى التاريخ - أى الدكاء الخلاق فى التطبيق - يولد حقائق غير قابلة للبطلان مثل تلك المستمدة من دراسة الخبرة .
المألوقة » .

وبدون اللجوء الى علة مطلقة مفارقة للخبرة البشرية نشأ صراع بشأن فكرة الحضارة ، يقضى بأن التحقق التقدمى للعقل والخير يحدث فى التاريخ وإن لم يكن هو كل التاريخ . وحرص دعاة فكرة الحضارة فى الولايات المتحدة على تجنب الجهود التى تستهدف « تفسير » كل التكن ، وحذروا من الحدود الميكانيكية التى تفرضها المادية والمنطق الميكانيكى للترعة المطلقة ، وكان يكفى فكرة الحضارة أن المثل العليا ومثل الحق والخير والجمال والاجتماعى والمفيد ، كانت كلها قائمة فى الخبرة البشرية منذ بداية التاريخ المعروف لنا - إذ أن ذلك كاف لاستلهمه والاسترشاد به ، لقهر قوى الفوضى والمعارضة ، وجعل الواقعى أقرب وأقرب من المثالى .

أفلتت الحضارة من جمود كل من العقائدية المطلقة والتجريبية ، وحين نذمت الفلسفة الديمقراطية التجريبية الى فسالية « الدكاء الخلاق فى التطبيق » فإنها قدمت للروح التأملية قدرا من الوحدة والاتساق بحيث أصبحت أسعى مذهب للقيم . لدى عدد لا حصر له من الأمريكيين (١٣٥) ..

ومن الأهمية بمكان بيان أن بيرد رأى الحضارة كمثال أعلى « عالمى . المفسون » ولكنه « قومى التطبيق » (١٣٦) وعلى الرغم من أن أزمة السياسة والفكر والاقتصاد بانت تهدد العالم كله ، إلا أن بالامكان اصلاحها على المستوى القومى ، وازداد اقتناع بيرد فى أواخر الثلاثينات ، بأن فكرة الحضارة تتطلب التزام أمريكا الحياد ، وذلك على اثر ازدياد الأوضاع الداخلية سوءا فى البلاد ، واحتمال تورط أمريكا فى حرب اجنبية أخرى ، وقال : « إن الاشتراك فى حرب أخرى ستكون عاقبته الفشل فى حل الأزمة وإنها لتسخرية أن تورط أمريكا فى النزاعات الأوروبية سيخلق أوضاعا داخل البلاد ، تلزم المثل الأعلى نفسه اللازم لحل الأزمة » (١٣٧) ويبدو أن بيرد حين انتهى الى هذا الرأى ذهب الى أن الدولة القومية جزء من اطار الضرورة انتاريخى ، الذى يجب على الناس أن يعملوا فى داخله ليحققوا مثلهم العليا ، وبمثل هذا الاقتناع الأساس الذى تقوم عليه النزعة الانمرالية المنيدة عند

بيرد فى اواخر الثلاثينات ؛ كما أنه حدد تفسيره النقدي للسياسة الأمريكية الخارجية تحت زعامة روزفلت . ان الحرب والديمقراطية تقيضان ، ولهذا فان الحرب تشكل تهديداً للظروف الاجتماعية اللازمة لفكرة الحضارة .

تؤمن الحضارة بان الديمقراطية هي النظام الاجتماعي الأمثل لدعم حرية الفرد ، والتعاون والحوار والإبداع والتخطيط والتجريب ، وهذه كلها هي الإسلحة اللازمة لمكافحة الأزمة . وتؤكد الحضارة ان خبرة الانسان فى التاريخ تزوده بمعرفة الخير والنافع ، ولكن دون الحد من اختياراته . . وعالم الحضارة عالم مفتوح طليق ، يعطى الانسان دائما حق اختيار تحسين وضعه بآى أسلوب يراه أكثر فعالية ، ووفق أى معايير تلائم تقييمه الحياة الطيبة .

لقد كانت فكرة الحضارة هي أعمق وأقوى إجابة قدمها بيرد لحل أزمة الفكر والاقتصاد والسياسة . انها إجابة متعلقة من مفكر تجريبى تقليدى على طائفة معقدة من المشكلات ، كشفت محدودية النزعة الإمبريقية كمنهج تاريخي وفلسفة . فلا النزعة المطلقة وافتراساتها الحتمية ، ولا النزعة الإمبريقية وحدودها الأخلاقية قادرة على حل الأزمة ، ولهذا انتهى بيرد الى سياسة توفيق فلسفى ، لا هو مذهبي خالص ، ولا هو معاد للشككية بصورة مجردة . وصاغ فكرة الحضارة على غرار نظرة ماكيافيللى الثلاثية عن التاريخ وبهذا كانت فكرة الحضارة عنده طريقا وسطا برجماتيا ، ومنهجيا فى تناول المشكلات التاريخية السائدة ، الذى يؤكد الاختيار الانسانى والدكاء باعتبار ان الأولوية لهما وان كانا مشروطين كعاملين لعملية التحضر . ووجدت الحضارة تبريرا لها فى الخبرة التاريخية ، وأكدت كمال أعلى برجماني امكانية التحصن المستمر الذى تستشعره الخبرة مسبقا .

ان الحضارة وهي تفسير تاريخي ودعوة الى العمل فى آن واحد ، قد وجدت تفكير بيرد المتناثر عن الأخلاق والفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ ، على مدى عقد ونصف من حياته . وبينما أخفقت فى أن تجعل فكره مذهباً فلسفياً تاماً وكاملاً ، إلا أنها زودته بأداة متسقة مكتنه من أن يرى فى ضوء واقعى الإدارة البشرية كقوة أساسية فى صياغة أحداث الماضى والحاضر والمستقبل بوجه خاص . وبعد أن تيقن بيرد من تملكه للفكرة ، أصبح قادراً على النظر الى التاريخ الأمريكى ، وأن يتأكد ويتحقق من مواهبه ابرجمانية الديمقراطية . وقال : إن قراءة التاريخ الأمريكى قراءة صحيحة تكشف لنا وتؤكد مفهوماً من التقدم ، أساسه الحرية الفردية والتجريب الاجتماعى ، والاستفادة الإنسانية من العلم لأغراض ديمقراطية ابتغاء «الخير والحق والجمال» ، ضد الجبل والمرض وشظف الطبيعة المادية وقوى النزعة البربرية فى الأفراد وفى المجتمع .

.. اذا كان هناك اى شيء يشبه التاريخ فهو مبدأ التعميم . فكل التشريع وكل السلوك الجمعى وكل الجهد الفردى ، مبنى على فرض أن الشرور يمكن اصلاحها ، وأن النعم يمكن أن تتضاعف بفضل المناهج الرشيدة ، اذا طبقت بذلك . وجوهر الامر أن هذا الايمان هو ما يبرر الحضارة الامريكية وترتكز حيه (١٢٨) .

لقد كان بيرد طوال حياته يستثير غضب المعتقد التقليدى عن التاريخ وأدى أكثر النقد الذى ناله الى أن بدا فى صورة أكثر راديكالية مما هو فى واقع الامر . وصوره ناقذو نزعتة النسبية فى الثلاثينات فى صورة المفكر المدمى ، وأخيرا وفى الخمسينات كان يسيرا على المؤرخين أن يبدؤوا ، باعتباره ماركسيا جديدا سىء المزاج معلا ، تمكس كتاباته اهتماما يثير القلق إلى ضالا بالاقطاب المتصارعة التى افادت واساءت الى المؤرخين التقدميين . وتناولت اسهامات بيرد فى الكتابة التاريخية تفسيراته الاقتصادية المبكرة ؛ وشكوكه فى صواب التفسير العلمى للغة والمعلول فى مجال التاريخ . ونتج من هذا أن كان فكر بيرد يتصف اما بالطابع الميكانيكى الساذج ، أو الطابع الشكى الهدام للقيمة الجوهرية للبحث التاريخى . واتهمه البعض بهذا السبب بمعاداة النزعة العقلية (١٣٩) .

ولكن ميل النقد الى التركيز فقط على اهتمامات بيرد الاقتصادية ، ونزعتة النسبية التى جاءت مؤخرا ، جعلهم يغلطون النتائج الإيجابية والبناءة فى ثورته ضد النزعة الامبريقية والنزعة الوضعية التاريخية . وقد أفلتوا بوجه خاص الأسلوب البرجماتى الذى يصبغ النزعة النسبية عند بيرد . اننا اذا نظرنا نظرة صحيحة الى فكرة الحضارة فى كتابات بيرد خلال الثلاثينات والأربعينات ، باعتبارها اطارا مرجحيا تجريبيا لارادة الايمان عند المؤرخ ، فانه يصبح بالإمكان حينئذ أن نقيم ونمتدح بصورة أكثر دقة اسهام بيرد كمؤرخ عقلى وكفكر برجماتى .

استخدم بيرد مفهوم الحضارة لنقد الماركسية ، وهذا أمر له أهمية خاصة ، فقد وجد بيرد ، مثلما وجد ديوى ، أن الماركسية ليست راديكالية ، بما يكفى فى نظرتها الى التاريخ كعملية خلافة ، وأن الماركسيين أخفقوا فى ادراك أن التاريخ يتضمن أفكارا مثلما يتضمن مصالح ، وأنه يتحرك مع حركة الناس صوب أهداف خلقوها هم أنفسهم ، مع تغير الحاجات والقدرات الاسمانية . وإذا نظرنا الى النهج الماركسى فى تناول المشكلات التاريخية والاجتماعية ، من خلال منظور التعريف البرجماتى للحضارة الذى قدمه بيرد ، نجد أنه ليس الا ضربا آخر من ضروب النزعة الشكلية البالية التى ساعدت على خلق الأزمة (١٤٠) . ووجد بيرد مثلما وجد ديوى أن التاريخ الأمريكى والثقافة الامريكية يميلان أكثر نحو المذهب التجريبى الديمقراطى ،

أكثر من ميلها نحو معتقد ديالكتيكي جامد وغريب . وقد كشف نقده للماركسية عن سلاح الحضارة كأداة تم سحقها الى أقصاها ، ويكشف لنا نقده أيضا عن سبب هام يفسر لنا لماذا يزال يرفض كثير من الأمريكيين في الثلاثينات تعاليم ماركس ، على الرغم من تحزيم من وهم رأسمالية حرية العمل ، ويقدر ما يؤيد الأمريكيون النظرة البرجماتية عن التقدم ، بقدر عنا ظلت الحتمية الماركسية غير مقبولة كأطار مرجعي عن التاريخ .

لقد كان بيرد كمفكر برجمائي ، وملاحظ ينظر بعين القلق الى أزمة الغرب ، يشعر بحاجة ملحة الى حسم الصراع بين الواقع الاجتماعي ، وبين تصورات البشر عن الحياة الطيبة ، وأصبحت فكرة الحضارة إطاره الذي يرجع اليه لتحقيق هدفه ، لأنها تمثل نظريته العميقة - وفي رايه نظرة أمريكا - الى طبيعة التسيارنج وحركته وإمكانياته ، وحين استخدم بيرد الحضارة كموجه لفعل الايمان عنده وقت كتابة التاريخ الأمريكي ، فانه كان يؤمن بأنه يتحدث دفاعا عن المسار الرئيسي والفضيلة الأساسية لثقافة فريدة من نوعها ، ويدفع بها الى الامام . وإذا كان التاريخ الأمريكي يعني شيئا فانه يعني أن فكرة الحضارة واقع تاريخي حي . وعندما يحاول أقرانه الأمريكيون فهم هذه الحقيقة الناصعة ، فسوف تشهد الحضارة أزهى ساعاتها ، وهنا حقا سيكون فجر الآلهة وليس مغربها .

التقدم والخبرة والتاريخ

اشترك وليام جيمس وجون ديوى وشاليس بيرد فى الايمان بكفاءة الفكر وقدرته على مواجهة وحل مشكلات تنظيم الطبيعة والمجتمع . وذهبوا جميعا الى ان الذكاء البشرى وحدث انجاز له متمثلا فى المنهج العلمى ، قد تطور مر خلال صراع الانسان الطويل مع الطبيعة ومع نفسه ليثمر الحضارة ، وراوا ان من اهم شواهد نجاح ذلك الصراع ، قدرة الانسان على معرفة العملية التى تطور هو والحضارة من خلالها ، وقدرته على تصور نظرية برجماتية تجريبية عن التقدم ، ولم يبق الا التطبيق - المتسق للنظرية البرجماتية عن التقدم على مشكلات الحياة الاجتماعية فى العالم الصناعى الحديث .

ورأى البرجماتيون ان اليقين الصورى لم يعد ذا نفع ، كما وجد جيمس وديوى ويبرد ان من الضرورى ، فضلا عن كفايته ، النظر الى الخبرة البشرية بحثا عن دلائل اخلاقية نهتدى بها فى عملية التحضر . وذهب ثلاثتهم الى ان اوطيفة الرئيسية للعقل هى الاصلاح الانتقالي للخبرة الفردية والاجتماعية وبنوا تاسيسا على هذا فلسفة كانت من البداية فلسفة راديكالية عن التقدم ومفتاح مبادئهم عن التقدم ، بل ومفتاح مذهبهم البرجمائى بوجه عام ، هو مفهومهم من الخبرة كتفاعل دينامى متبادل بين الذات الواعية ، وبين مجمل بيئتها الطبيعية والاجتماعية والتاريخية .

واتفق البرجماتيون اساسا على ان الكون المعروف من خلال الخبرة هو واحد يجمع بين الاتصال والتغير . وكانت نقطة الانطلاق المشتركة بينهم هى انكار الكون المصمت - حسب وصف جيمس له - الذى قالت به النزعة العقلية . واكثر من هذا ان ديوى ويبرد اتفقا - كل بلفته الخاصة مع اختلاف فى الشكل - مع نظرية جيمس المسماة الامبريقية الراديكالية . وافضى اتفاقهم الى ابتداء فلسفة ، وان لم تكن مذهبية كاملة ، تشتمل على الواحد والكثير فى الخبرة ، ولا تزال تترك الباب مفتوحا للذكاء الخلاق لكى يعمل فى وى التطور التاريخى .

ان المازق الذى حدث بين النزعة المطلقة وبين النزعة الامبريقية والذى سماه جيمس « الازمة الراهنة فى الفلسفة » نشأ اساسا من اخفاق الفلسفة فى مواكبة العالم المتغير . وقال جيمس : يتلخص هذا المازق فى الصراع بين جون فيسك وبين شونسى رايت ، حول معنى التطور الذى يلزم فرضه قسرا ،

والا تداعت الفلسفة وذوت ، وتحولت الى تأمل مشئت ، وتصبح عائقا للعقل الحديث . ورأى بيرد ، بعد عقدين من وفاة ديوى ، أن الأزمة التي سجلها جيمس بلغت أبعادا كبيرة على الجبهة الاجتماعية والتاريخية . ونتج عن فشل الفلسفة فى التقدم أن حدثت أزمة كبرى فى الفكر وفى المجتمع . وهكذا كان جيمس على صواب ، وأصبح طريقه الذى ارتآه مخرجا من الأزمة هو طريقهما أيضا بعد أن اغاضا فيه وأطنبا :

« الارتقائية Meliorism والتجريبية Experimentalism والحضارة - كل كان له مصطلحه الخاص للدلالة على عقيدته البرجماتية فى التقدم . ولكنهم جميعا يقصدون فى الأساس نفس الشيء : الإيمان بأن الانسان اذا استخدم ذكاه لحل مشكلات خاصة ، يمكنه مع زيادة مطردة فى العمالية أن يخلق مستقبلا يشبع متطلباته الأخلاقية التامية . ان التقدم وان لم يكن ضروريا ولا مستحيلا ، هو اختيار حى رهن بارادة الانسان فى الاعتقاد فى نوع معين من المستقبل ، ورهن بمشيئته فى أن يعمل بأسلوب علمى تجريبى لانجاز معتقداته . وكان التقدم فى سياق أمريكا القرن العشرين ، يعنى أن الأمريكيين يمكنهم من طريق التعاون الاجتماعى والتخطيط الاجتماعى الديمقراطى ، أن يحسموا الموقف الطارئ الذى يجدون أنفسهم فيه .

ولكن حل الأزمة الفكرية يجب ، كما أكد بيرد ، أن يسبق حل الأزمة الاجتماعية . والمطلب الأساسى هو ارادة الإيمان او فعل الإيمان بكفائية المعرفة المستمدة من الخبرة ، والتي تم اختبارها فى آتون المنطق التجريبى . واذا كان المنهج العلمى قادرا على أن يكفل دقة المعرفة ، الا أنه عاجز عن أن يعطى أى ضمان فى اقتحام المستقبل . ولقد كان التقدم دائما ، من حيث هو هدف شعورى وعملية ، محدودا بالمعرفة البشرية وبالفهم . وبهذا تصبح مشكلة التقدم هى مشكلة المعرفة ، وتصبح مشكلة المعرفة ، وبخاصة المعرفة الأخلاقية ، هى حجر الزاوية فى كل مشروع البرجماتية .

ومن هنا جاهد جيمس وديوى وبيرد ليجعلوا الأخلاق أمرا من الممكن معرفته . وذهبوا فى تقييمهم لطرفى النقيض فى الفلسفة التقليدية ، وهما المذهب العقلى والمذهب الامبريقى الى انهما أزاحا المثل العليا من نطاق الخبرة ، وأنكروا بهذا أن الأفراد يمكن أن تتوفر لديهم خبرات شاملة يعتد بها من الخير . وكان كسل من المذهب العقلى والمذهب الامبريقى قطبين فلسفيين متناقضين ، يعبران عن الاثنيتية القديمة بين الواقعى وبين المثالى . واجمع لآلئهم على أن هذا التقسيم المفتعل هو لب الأزمة . وأكدوا أن الخبرة الفردية والاجتماعية والتاريخية هى مصدر كل المعرفة ، وحاولوا

أعادة توحيد هذين القطبين المقيمين ليصبحا شيئا واحدا متما . وكما:
أقال بيرد « يجب أن يكون الهدف الوحيد المقبول . لجهودنا تحقيق تكييف
كامل ومصطنع لسلوكنا . وأفكلنا ، مع أسس إمكانياتنا التخيلية بالنسبة
للموقف المتغير أبدا ، وبهذا نوحّد الكل والفعل اللذين لم يكونا متباعدين
فى البداية ، ولن يكونا كذلك فى النهاية » (١)

ونظرا لأن جيمس عنى أساسا بمشكلة المعرفة بالنسبة للأفراد ، فقد
صب اهتمامه على الأخلاق الفردية وعلى ولاء الفرد لخبرة الخاصة . ونادرا
ما تجد جيمس يلجأ الى المضامين الاجتماعية للنزعة الامبريقية الراديكالية .
أو الى وجدان العقلانية . وكانت البرجماتية فى نظره هى أساسا مسألة
مصالحة المرء مع ذاته وتوجيهها والتحكم فى مصيره الفردي . وعلى
الرغم من أن النزعة الارتقائية عنده تفيد بوضوح ، أن بإمكان المجتمع ككل
أن يتقدم من خلال جهوده الذاتية ، ووفق شروطه الخاصة ، إلا أن جيمس
لم يكشف لنا عن المضامين الاجتماعية للفكرة . ولكنه مع هذا رأى أن هناك
إمكانية لحدوث تحسن أرادى فى نوع الخبرة الإنسانية كمصدر للأخلاق ،
و مركز ديوى ويبرد من ناحية أخرى على المضامين الاجتماعية التعاونية
لأرادة الاعتقاد ، وأعترفا بأن التقدم الهام (وهو مصطلح ديوى) يستلزم
قوة اجتماعية — سواء أكانت ممثلة فى المدرسة أو فى الحكومة — تكرر
جهدا من أجل التحسن المستمر على المستوى الاجتماعى والفردى ، وذلك
من خلال الإفادة الحريصة بالمنهج التجريبي . ولكنهم اتفقوا جميعا على
أن إمكانية التقدم جعلت الأخلاق واقعية ، وأن خبرة الأخلاق — أى الاختيار
بين أنواع بديلة من المستقبل — جعلت التقدم ممكنا .

وهكذا أصبحت الخبرة البشرية هى المرجع الذى تستند إليه بشأن
إمكانية التقدم والمرجع عند جيمس هو خبرة كل إنسان بالرغبة والفرض ،
اللذين يتم اشباعهما من خلال الجهد ، ويتم توجيههما أساسا عن طريق
وجدان العقلانية . ونظرا لأن خبرة الفرد تكشف عن الارتقاء ، فإن علاقته
بالمستقبل يمكن أن تكون جزئيا على الأقل علاقة خلافة ، ولهذا رأى جيمس
أن الفرد مندرج أخلاقيا ضمن خلاص العالم . وصاغ ديوى مفهوما تجريبيا
أوسع من الخبرة يشكل عنده الأساس للأخلاق بمعناها الاجتماعى . ولكننا
نجد مرة ثانية أن إمكانية الإصلاح العمدى للنظام الاجتماعى والمستمدة من
الخبرة ، هى التى جعلت الأخلاق والتقدم واقعيتين . وأخيرا كانت الحضارة
هى المرجع عند بيرد ، ونظر الى الحضارة كإطار مرجعى أخلاقى وتاريخى .
وهى أيضا مستمدة من الخبرة . . خبرة الضرورة والمصادفة والرغبة
الإنسانية وإرادة تحديد مسار التاريخ . وحيث أن التقدم معطى من
معطيات الخبرة ، وإن تباينت السبل ، فقد ذهب البرجماتيون الى أن لا تزال

هناك اساليب اكثر فعالية واكثر شعورية ، يمكن ان يصل اليها الانسان.
فى المستقبل .

واذا كان البرجمانيون رأوا ان التقدم موجود ضمنا فى الخبرة ، فان
مفهومهم عن الفكر والدكاء جعل التقدم يأخذ صورة صريحة . فقد كان
الفكر عند جيمس هو اعادة تنظيم مطردة الخبرة التى تعمل اساسا على
خلق احساس بالنظام والعقلانية والفرص ازاء نشاط المرء ، ونظر ديوى.
بالمثل الى الفكر باعتباره تجديدا مطردا (تلميا) للخبرة ، ولكنه صاغ
آرائه بلغة تطورية : فالفكر أداة تجريبية لتكيف نوعى متميز ، أما بيرد
فقد رأى الفكر - وبخاصة فكر الانسان من التأويل او « التأويل كفكر -
الأداة الأولية لعملية الحضارة .

وكان مفهوم البرجمانية عن الفكر والخبرة ، يعنى ضمنا عند ديوى.
ويبرد نوعا معينا من النظام الاجتماعى : الديمقراطية المخططة المتساوية
الاجتماعية . ونظرا لأن الخبرة هى مصدر ومرجع كل المعرفة، فانه يكفى ان.
ينشأ فقط نظام اجتماعى يسمح للناس ويشجعهم على ان ينظروا بحرية
الى الخبرة لاكتشاف الخير والحق . ولكن حق التعامل بحرية مع الخبرة
ومعانيها الممكنة ، لا يمكن ان يكون حقا قاصرا على امتياز اجتماعى ثابت او
ان يكون عقيدة فلسفية مطلقة وتحكيمية . ان البرجمانيين حين آمنوا بان.
الفرد هو الشعور الأساسى فى الكون ، فانهم ناصروا نزعة فردية أكثر
واذيكالية مما نرغم ديمقراطية حرية العمل التقليدية .

وكانت حجة ديوى وبيرد - ولا ريب فى أن جيمس كان سينفق
معهما - أن العملية الديمقراطية جسدت على أحسن وجه النهج التجريبى.
الذى أمكن فى ضوءه اختبار الحقائق القديمة وخلق حقائق جديدة . ان
الفكر ونتائجه ذوو طبيعة فرضية دائما ، ويلزم اختبارهم باستمرار على.
ضوء السلوك الخارجى . وحيث ان المؤسسات الديمقراطية تستهدف
برجها خاص ملامة هذا النوع من السلوك ، سلوك المحاولة والخطأ ، فاتما
قد خلقت على أحسن وجه الظروف اللازمة للبحث البرجماني من أجل
الإصلاح . ان المجتمع الديمقراطى الذى يوفر المناخ الطليق والسوق
المتنوع للمنافسة الحرة بين الأفكار والخبرة ، هو وحده الشرط الحاسم
لإنجاز التقدم .

ولكن الديمقراطية الامريكية حتى مطلع القرن العشرين ، لم تكن قد أصبحت.
بعد سوقا حرة سواء للافكار أم للأفراد . ان « أزمة الليبرالية » عند
ديوى و « أزمة الفكر والاقتصاد » عند بيرد ، كشفتنا فشل الفكر الأمريكى.

والمؤسسات الأمريكية في توفير وحماية ودعم الفردية في مجتمع لا شخصاني ، تزايد وحدته باطراد . وحينما راوا المبدأ الليبرالي يتعارض مع الملكية والادوقراطية ، ظنوا ان فردية حرية العمل قد خلقت بصورة غير مسئولة الظروف الاجتماعية التي لا يمكن ان تتحقق فيها فردية ليبرالية حقا ومسئولة . والغريب ان الافراد في عالم القرن العشرين راوا من الضروري ان يتعاونوا من اجل ان يظل الفرد محتفظا لفرديته بمعنى ودلالة . وبينما رأى ديوى ان المدارس هي التي تنتج هذا الهدف ، رأى بيرد ان الحكومة والادارة العامة هي التي تنتجها . ورفض كلاهما المساواة التقليدية بين فردية حرية العمل ، وبين الحكم الديمقراطي الحر .

ان طرفي النقيض الفلسفيين اللذين عرفهما جيمس بأنهما الحتمية والعدمية ، قد رأى ديوى وبيرد انهما اساس أزمة المجتمع الغربي : النزعة الدكتاتورية الماركسية والفاشية من ناحية ، ورأسمالية حرية العمل أو المائستورية من ناحية أخرى . ورأى البرجمايون ان كلا من هذه المذاهب ينبل في الأساس الفكر والارادة قوى جديدة في التاريخ ، وذلك لان الطرفين الفلسفيين اللذين تركّز عليهما هذه المذاهب ينكران واقم الطاقة الابداعية للخبرة البشرية ، حين اكدا في وجود عقائدي ان الكون اما مكتمل او متجزئ . وكما رأى جيمس في البرجمانية طريقا وسطا بين شقي أزمة الفلسفة ، رأى ديوى وبيرد في الديمقراطية التقدمية التجريبية الطريق الوسط بين النزعة الحتمية والنزعة العلمية في أزمة الليبرالية .

واكد البرجمايون - أولا وقبل كل شيء - على الاجراء العلمي . فالصدق صفة تطرا على افكار معينة بصورة عامة وخلال الزمان ، واصبح التاريخ بهذا المعنى قوة ديمقراطية دافعة . واعترف البرجمايون بأنه اذا ما سلمنا بطبيعة الفكر الدينامية فان الحياذ الصارم في جمع المعطيات، واختيار الفروض سيكون امرا مستحيلا . ولكنهم دعوا على الرغم من هذا الى الالتزام الصادق بمنهج البحث ، اذ يجب ضمان الموضوعية ، طالما كان هذا ممكنا سيكولوجيا ومنهجيا .

واذا كان ديوى وبيرد قد اصرا كل الاصرار على المنهج العلمي ، الا انهما لم يبينوا بوضوح حدوده بالنسبة للدراسات الاجتماعية والتاريخية، بل ولم يستخدموا المصطلح استخداما متسقا . مايز ديوى بين العلم كاجراء معملّي ومجموعة من المعطيات المحققة ، وكعوقف عام من مشكلات المعرفة . ولكن الملاحظ ان كل هذه التمايزات لم تكن واضحة تماما في كتاباته من المشكلات الاجتماعية . ولحظ جيل كينيدي Gail Kennedy ان ديوى

كان على صواب حين نظر الى المجتمع الديمقراطي كجماعة من العلماء . ولكن التشبيه الذي ساقه ديوى لم يكن أكثر من أمنية متخيلة ، هذا علاوة على أن العلم كتركيب معمل يستلزم درجة من التحكم في متغيرات المشكلة موضوع البحث ، والتي أدت الى الانشقاق . ولكن هل المرء حر فى أن ينكر المنهج العلمى ويعمل على أساس لا عقلى ؟ واضح أن هذا غير ممكن فى الديمقراطية التجريبية العلمية . ان ديوى لم يصب اهتمامه على المشكلة الا ليؤكد ان الراى العام بحاجة الى أن يتعلم مبادئ الاجراء العلمى .

ووقع بيرد فى خلط اعمق ، اذ وافق على راي هوبسون الذى يقول فيه : ان معيار العلم لابد وان يكون الدقة فى التنبؤ بالمستقبل . وتجاوز بيرد هذا الى القول بان علم التاريخ ، اذا ما امكن وضعه ، سوف يحصر المرء فى مستقبل محدد مسبقا . ورفض بيرد هذا الراى باعتباره مفكرا برجماتيا . ولكنه - دون سبب واضح ودون أن يدرك التناقض الذى وقع فيه - رفض أيضا فلسفة ماركس عن التاريخ باعتبارها « غير علمية » ذلك لأنها تحاول تحديد الهدف النهائى الجامد للحركة التاريخية . ويبدو أن بيرد لم يكن مدركا انه ، مثل ديوى ، استخدم كلمة « العلم » بمعنيين اثنين على الأقل مختلفين .

أكثر من هذا أن النهج التجريبى فى معالجة التاريخ اثار مشكلات أساسية لم يسلم بيرد الا ببعضها فقط . فقد أكد ان على المؤرخ أن يلتزم الموضوعية فى جمعه وتقييمه للمعطيات . وقال : ان وقائع الماضى الصادقة هى وحدها النافعة . وعرف بيرد أيضا أن المؤرخ محصور بالضرورة بخبرته انشائية ، وأنه لا يستطيع أن يرى سوى ما كان مقبلا « خلف عينيه » . وادرك بيرد هذا التناقض واستمر فى المطالبة بنهج امبريقى فى دراسة التاريخ ، كما أنكر امكانيته فى الوقت نفسه . ونظرا لهذا الخلط والنشوش حل معنى علم التاريخ بالدقة ، فقد قال بأنه كلما كانت معرفة المرء بالماضى أكثر دقة ، كلما كان مجال اختياره فى المستقبل أقل مساحة . ومع هذا فإن الغرض من اكتساب المعرفة التى يثبت صدقها بالنهج الإمبريقى، هو تزويد الفرض البشرى بما يحتاج اليه من معلومات يفيد فى السيطرة على أحداث المستقبل . . أى لكى يصبح التقديم ممكنا فى اتجاه بداته . وكثيرا ما كان بيرد يفوته التمييز بين المعرفة الإيجابية المحققة عن الماض ، وبين المعرفة التوقعية الشرطية عن المستقبل ، فقد كان حينما يتصور المعرفة بناء أو فرضا أداتيا جزئيا ، ويتصورها حينما آخر كيانا حتميا عاما ، ولم يستطيع أبدا حسم هذا التناقض .

واخفق بيرد أيضا فى فهم طريقة تولد المعرفة التاريخية من خبرة

الماضي . ولم يكن بالإمكان ان تصبح فلسفة التاريخ عنده فلسفة نسقية ، نظرا لان تصوره للمعرفة تصور جزئي ومتناقض . فقد كان بيرد المفكر الامبريقي المذهب ، يؤكد ان المعرفة الدقيقة عن التاريخ معرفة خبرية ، بينما بيرد الاخلاقي ذهب الى ان أحداث وكتابات التاريخ ترتكز على نوع من الاجماع الاخلاقي وراء الخبرة يكشف الحقائق الخالدة «الروح الانساني» . وظل هذان الدوران منفصلين حتى على الرغم من ان الحضارة كاطار مرجعي حاولت الجمع بينهما .

وآثار مفهوم بيرد عن « التاريخ كواقع » مشكلات اضافية . اولاً : كان هذا المفهوم تاملًا ميتافيزيقيا . وبالتالي لم يكن بالإمكان البتة تجربيا . ثانياً : لم يعالج بيرد مشكلة كيف ان التاريخ الذي لا يدخل في نطاق الخبرة — وهو القطلاع الأكبر من التاريخ كواقع — هو تاريخ صحي أو تاريخ مؤثر على الحاضر . وذهب بعد هذا الى ان التاريخ كواقع يتألف من عناصر الضرورة والمصادفة والارادة البشرية . ولكن غير معروف حقيقة النسب الدقيقة لكل هذه العناصر في كل حدث من الأحداث . وقال : ان المؤرخ . وهو القوة الممثلة للمجتمع العارفة بحكم مهنتها للماضي ويسترشد بهما المجتمع الى المستقبل ، عاجز هو أيضا من أن يدرك بخبرته التاريخ في شموله . ان خبرته تعي فقط جزءا من المعطيات أو رواهب الأحداث . تاريخية ، ويستنتج المؤرخ منها صورته الخاصة عن الماضي الذي يتود الى الحاضر . ولكن هل التاريخ كواقع قوة مؤثرة حقا ، ام انه فقط رواهب . تخلفت عن الماضي ، ويمكن معرفتها بالخبرة ؟ واذا كان الأخير فهل الأمر ناصر على تلك الأجزاء المترسبة عن التاريخ والتي اختارها المؤرخ فتكون هي وحدها فقط القوة المؤثرة على الحاضر ؟ وما هو إذن أثر المعطيات التي استطاع المؤرخون أن يعزفوها ولكنهم آثروا اغفالها ؟ أخفق بيرد في بيان اندالات الضمنية للخبرة كمنهج يلتزم به المؤرخ ، وهو ما كشف عن حدود حقيقة يتصف بها النهج البرجماتي في تناول التاريخ .

ويرجع جزء من التشوش الفكري عند بيرد الى ادعاء البرجمائية ، ذون برهان ، ان العلم والمنطق متحدران في الأساس ، وأنهما عمليتان تصححان أنفسهما تلقائيا ، وأنهما اتحدتا عن طريق منهج مشترك للبحث . وهنسا أصبح الحكم النهائي على مبحث التاريخ ، مثله مثل أي مبحث آخر ، على أساس نجاح وفائدة نتائجه ، ولكن بيرد أكد ان المعرفة الصادقة عن الماضي هي وحدها التي تثمر معرفة تاريخية نافعة ، وإى حجة غير هذه منتوقة صاحبها في خطأ تاريخي ، ولكن التصريح بهذا الرأي يعنى قبول خطأ النزعة التاريخية البرجمائية : العمل وفق معرفة كانت خاطئة قد يؤدي أيضا الى نتائج نافعة ، ولهذا اصاب ديوى حين قال : ان أى قضية تحسم

بإنجاح أى موقف غير محدد هى قضية ملائمة منطقياً ، ولكن هذا لا يكفى للباحث عن الصدق التاريخى ، مهما كان تصورنا لنسبية هذا الصدق . لقد كانت المعرفة دائماً مشروطة والسلوك مطلقاً ، ولكن اذا ثبت النجاسح الاجتماعى لنتائج سلوك تبنائنا بها على أساس خطأ تاريخى ، فما هى المعايير التى يمكن للمرء ان يستند اليها لبيان خطأ مثل هذه المعرفة ؟ .

لم يكن التاريخ كواقع شيئاً اقل من الصدق المطلق (كل شئ حدث ولا يزال يحدث فى هذا الكون منذ بدء الزمان) ، أما التاريخ كفكر - وطبيعة ارتباطه بهذا التجريد - فهو أمر لم يستطع بيرد توضيحه بصورة نهائية . ان التاريخ كواقع لا يدخل الخبرة ، ولكنه بالضرورة قوة مؤثرة توجه وتراجع ما يدخل الخبرة . لقد كان يبرز دائماً فى خلفية فكر بيرد أمل فى معرفة كل حقيقة التاريخ ، حتى على الرغم من اعترافه على مستوى آخر بأن مثل هذه المعرفة لا جدوى منها . ولكن تحرير التاريخ كفكر من التزامه بالتاريخ كواقع ، سوف يجعل من معرفة الماضى مخلوقاً من سجع الخيال ، ومثل هذا المخلوق ليس بالدليل الذى يعتد به من أجل المستقبل وفى النهاية فان الصورة الدقيقة للعلاقة بين التاريخ كفكر وبين التاريخ كواقع ظلت غير واضحة . ولم تعد فلسفة بيرد التاريخية التقدمية شيئاً آخر أكثر مما ادعى لها : عمل فردى من أعمال الايمان .

لم يجد جيمس وديوى صعوبة كبيرة مع التاريخ كواقع على نحو ما وجد بيرد ، وذلك لانهما افغلا عادة القضايا التى طرحها ، فقد كان اهتمامهما بفهم ما حدث فى الماضى ، اقل من اهتمامهما بعلاقة الاكتسار والمعتقدات السائدة بالسلوك المتوقع . وكان اهتمامهما بنقد الافكار أكثر من اهتمامهما بتصوير وتفسير النتائج المترتبة عليها ، ولهذا يمكن القول أن مهمتهما كانت إيسر ، ذلك لأن المستقبل طبع ، والافكار قابلة للتعديل فى يسر وسهولة مع مسار الأحداث . أما الماضى فهو ماضى انتهى ، وحتى اذا كانت أفكارنا عنه يمكن تغييرها كلما ظهر الى النور شاهد أو دليل جديد ، إلا أن الأحداث التى أدت الى هذا الدليل قد ضاعت ولا حيلة فى عودتها . ان الدليل وحده هو موضوع الخبرة ، والمعرفة الناتجة عنه . يستظل دائماً انعكاساً شاحباً لأحداث غنية وقعت فى الماضى . ولم يتوقف بيرد أبداً ، شأنه شأن أى مؤرخ ممتاز ، عن معرفة هذه الوقائع فى تسوقها . وسبق أن عبر عن هذا بصورة مؤثرة لأحد أصدقائه حين قال له : « عندما يوافينى الأجل سيظل عقلى يخفق بإنجاحه بلطم قضان صبحن الفكر » (٢)

ب :

بينما قاد اهتمام جيمس ودبوى ويرد بأنماط الخبرة المختلفة الى اتجاهات متباينة ، الا أن ثلاثهم سلموا بأن الإيمان بفكرة التقدم - سواء على المستوى الشخصى أو الاجتماعى أو التاريخى - يستلزم ارادة الإيمان . والإيمان - كما أكد جيمس - هو فى الأساس مسألة مزاج ، أنجبت أمريكا دائما اعدادا كبيرة من المفكرين الواقعيين الميالين الى التفاؤل ، والذين يرون فى عقبات الطريق الى التقدم مجرد مناسبات لأزيد من العمل الأكثر وعيا والأكثر حماسا . وأخيرا كان إيمان البرجمائى هو أن يتشكل هذا المزاج ويفذبه الذكاء والتعليم والعلم ، وأصبح هذا هو الإيمان غالبية الليبراليين الأمريكيين فى العقود الأولى من القرن العشرين .

ولكن لم يكن جميعهم مؤيدين لهذه الرؤية التقدمية بكل ما انطوت عليه من أمل ، وزعم برجمائى بأن الفكر والارادة قادران على توجيه مساره ، ان لم يتجاوزا ، فوضى التاريخ « الطنانة الصنخابة » ولكن مزاجا كمزا هنرى آدمز لم يكن ليسلم بهذا الرأى ببساطة ، دون أن يضعه موضع شك وتساؤل . إذ قاده ميوله الى الاتجاه المعارض ، حيث رأى أن التاريخ فى نهاية الأمر عماء ، وأن الفكر من التاريخ - على الرغم من كل الجهود المبذولة - لم يخلق نظاما أو تقدما ، بل خلق وهما بهما . وعبر عن رأيه هذا بإيجاز حين قال فى كتابه (التعليم) : « العماء هو قانون الطبيعة والنظام هو حلم الإنسان » (٣) لقد اغترب الإنسان من الطبيعة ، ومن دواعى السخرية أن مصدر اغتربه هو اعتقاده الراسخ بأن العماء المحيط به يركز على نوع من الوحدة ووراءه معنى ما . ويقدر ما يصر المرء على السير وراء هذه الوحدة الوهمية ، بقدر ما يضل بعيدا عما هو طبيعى . ولهذا وجد الإنسان نفسه وحيدا مخ البديل الآخر ، حيث يخضع دون تفكير لنزوات الطبيعة ، أو أن يسعى جاهدا بكل ارادته بحثا عن الوحدة والمعنى ، فيسهم بهذا كمصدر اضافى للطاقة العشوائية التى تدعم العماء السائد (٤) . ووجد آدمز فى نفسه القدرة ، أطول فترة من حياته ، على متابعة المسار الأخير ، ولكنه فى آخر حياته أدرك أن جهده عبث وأدعاء نظيرى ، شأنه شأن نزعة التفاؤل الساذجة عند الليبراليين ، وازداد هنا آدمز الى ذكريات حلوة مرة من ازمان غابرة حافظة بالبطولة والبساطة .

ولكن آدمز شارك كلا من جيمس ودبوى ويرد احساسهم بالازمة التى استثارتهم . واتفق معهم فى نقده للمجتمع الحديث وكان مثلهم واضح الرؤية والبصيرة ، بل وربما كان أسلوبه أكثر رشاقة . اتفقوا جميعا على أن الركائز القديمة للاساق الفكرى والثقافى قد تهاوت ، ولكن آدمز

اننق عنهم فيما يتعلق بالسؤالين - اين ترك هذا الامريكيين، وفي اى موضوع هم الآن ؟ . وما هى آفاق الرؤية بالنسبة لهم مستقبلا ؟ . وضع جيمس وديوى ويرد ثقتهم فى قدرة الانسان على ان يستمد بوعى - مستعينا بالعلم - معانى أكثر وافضل من خبرته المتراكمة . وراوا أن الذكاء والعقل والمنطق والتجريبية ، شاهد على أن بالامكان توجيه مسار التقدم مستقبلا . ولكن آدمز كان أقل منهم ثقة . فقد قال عام ١٩٠٤ « ثور الطبيعة كل يوم وتسبب احوالا مدمرة للملكية وللحياة ، بينما تضحك فى بساطة على الانسان . . لقد انفصل قدر هائل من القوة عن طاقة الكون المجهول ، بينما لا تزال تنكشف مستودعات اكبر من الطاقة يقال : انها لا نهائية . » (٥) وخلص آدمز الى نتيجة محددة تقول : أيا كانت الوحدة التى يكشف عنها العلم فى منحنى التاريخ ، فاننا لا نزال ننتظر مزيدا من السرعة ، ومزيدا من التشتت ، ومزيدا من الممء . والمستقبل وحده هو الكفيل بأن يوضح لهم على صواب .

ملاحظات

الباب الأول

١ - من آدمز انى شارلس ميلتيس. جاسكيل Charles Milnes Gaskell
فى ١٤ مارس ١٩٠ فى كتاب « رسائل هنرى آدمز »
The Letters of Henry Adams
- ١٨٩٢ - ١٩١٨) اشرف على اصداره
Worthlington Chauncey Ford

الناشر بوسطون ونيويورك - هو غتون مفلين ١٩٣٨
Houghton Mifflin

رسالة من آدمز الى وليام جيمس بتاريخ ٢٠ يونيو ١٩١٠ من الكتاب

نفسه ص ٥٤٣

كتب آدمز فى ٢ افسطس ١٩١٠ الى جاسكيل يقول له : منلما
فذفت بكتاى الصغير فى وجه المستغلين بالعلم خلال الشتاء الماضى ،
وحين رنست - اذا جاز هذا التعبير - جامعاتنا الامريكية فى بطنها باقى
واعنف ما يكون فى استهانة واحتقار ، توقعت رد فعل عنيف واحتجاجا
شديدا بعدد ما اصدرته من نسخ كتاب « رسائل » . ولكننى فى النهاية
عميد مدرستهم ، وعليهم ان يصفوا الى ما اقوله لهم . وواقع الامر ان كل
رسالة غلبت عليها روح لماذا بطبيعة الحال ! ونحن نعرف .. الخ الخ ولكن
كلدا وكذا . ان صديقى العزيز القديم المسكين ، وزميلي ايضا وليام جيمس ،
قد شن وحده نوعا من الحرب . والمجتمع على استعداد لنزعة جمعية ،
وقد اوضحت طبقتنا ميتة مثل طائر الدودو المنقرض .

ولكن شخصا واحدا على الاقل ارسل تقدا على « الرسالة » ، على
الرغم من ان آدمز لم يتسلم رده وقت تراسله مع جيمس . فقد كتب
هنرى ١ . بامستيد عالم الفيزياء بجامعة ييل رسالة الى آدمز فى
١٦ يونيو ١٩١٠ ولكن رسالته فيما يبدو لم تصل (او لم يعرفها آدمز)
قبل رسالته الى جاسكيل بتاريخ ٢ افسطس انظر

William H. Jordy, Henry Adams : Scientific Historian (New Haven
Yale University press, 1952).

٢ - من آدمز الى مرجريت شانلر Margret Shanler بتاريخ
٩ سبتمبر ١٩٠٩ فى كتاب اشرف على اصداره

Newton Arvin, The Selected Letters of Henry Adams (New York :
Farrar Straus, 1951) 263.

Straus, 1951) 263

ومن جيمس هنرى آدمز بتاريخ ١٧ يونيو ١٩١٠ فى كتاب « رسائل وليام
جيمس » باشراف هنرى جيمس

Henry James, ed., The Letters of William James (Boston : the
Atlantic Monthly Press, 1920) II : 344.

٣ - ماكس بايم - وليام جيمس وهنرى آدمز
Max I. Baym, «William James and Henry Adams,» New England Quart-
erly 10 (Dec. 1937) : 731.

٤ - رسالة من آدمز الى هنرى جيمس بتاريخ ٢٢ يناير ١٩١١ فى
كتاب « رسائل » الذى اشرف عليه فورد ، ج ٢ ص ٥٥٨ .
٥ - كتاب « رسائل » اشرف جيمس . هذا النادى غير النادى
الميتافيزيقى على الرغم من ان بعض الشخصيات هنا هى نفسها . وتشير
رسائل جيمس الى جماعات اعتادت ان يلتئم شملها وقت الفداء . وكان
بعضهم ممن ذكرهم بيرس عند تكوين النادى الميتافيزيقى وهم : جيمس ،
وفيسك ، وشونس رايت ، وجوزيف ب . فارنر ، وهولز ، ونيكولاس
سانت ، وجون جرين ، وبيرس نفسه بالطبع . وارتاب فيليب فينر فى
مسألة وجود النادى الميتافيزيقى الا فى ذاكرة بيرس غير الواضحة ،
واشار الى اننا لا نجد أى ذكر لهذا النادى فى رسائل مؤسسيه المزعومين .
واشار بوجه خاص الى ان جيمس الذى تزخر كتاباته «بالاعتراف السخى»
لم يشر اليه أبدا . انظر

Philip Wiener, Evolution and the Founders of Pragmatism (Sam-
bridge : Harvard University Press, 1949) 25.

ولكن بعد وفاة فيسك باربعة أعوام أى عام ١٩٠١ ذكر جيمس حدا
طريقا ، يشير الى ان ذكريات بيرس ليست وهما . كتب جيمس فى
٢٤ أغسطس ١٩٠٢ الى ت.س. بيرى : « اذا شئت حكاية أخرى ، فانى
افص عليك كيف اجتمعنا انا وشوش رايت وشارلس بيرس ، وسانت جون
جرين ، وفارنر ، وحددنا موعدا ذات مساء لمناقشة « الفلسفة الكونية »
واستغرق ج.ف . منذ البداية فى النوم امام أعيننا . حدث هذا
عام ١٨٧٤ وكلمة « حددنا موعدا ذات مساء » تشير الى ان هذا كان شبه
عام ١٨٧٤ وكلمة « حددنا موعدا ذات مساء » تشير الى ان هذا كان شبه
روتين . انظر جيمس : رسائل - ج ٢ - ص ٢٣٣ .

٦ - أرسل جيمس الى آدمز ست نسخ من المقاتلين ، وهو يعرف أن « مذهبه الإرادى » سيحدث رد فعل عنيف . ولم يكن مخطئا . وكتب ارنست صمويلس يقول « ان المقاتلين انارتا فيه (آدمز) شبح التناقض » وان آدمز « ارتاب في محاولة جيمس . . ان يجد دمجاً علمياً لنظرية التاريخ » انظر :

Ernest Samuels, Henry Adams : The Middle Years (Cambridge : Harvard University Press, 1958) P. 231.

٧ - جمعت المقاتلين معا وصدرنا تحت عنوان
"The Sentiment of Rationality", Alburey Castell

في كتاب أشرف على إصداره

تحت عنوان

Essays in pragmatism (New York : Hafner publishing Co. 1968 II

٨ - نفس المرجع ص ٩

٩ - نفس المرجع ص ٢٧

١٠ - نفس المرجع ص ٣٦ .

١١ - وردت العبارة في كتاب

Jordy, Henry Adams, 74.

١٢ - رسالة من آدمز الى وليام جيمس بتاريخ ٢٧ يوليو ١٨٨٢
Harold Dean Coter ed.

Henry Adams and his Friends (Boston : Houghton Mifflin, 1947).

١٣ - انظر

Gay Wilson Allen : William James : A Biography (New York, the viking Press, 1967), 476 — 477.

١٤ - كان على جيمس ان يسأل كذلك عن نسخة من كتاب « التعليم

Education

وتكشف الرسالة ورد آدمز عن الكثير من أسلوب المراسلات بين الصديقين .

« الا تظن ان بعد هذه الهوة المعتمدة من الزمان والانفصال أصبحت لدينا لك لأنك يسرت لي الحصول على نسخة من سيرتك الذاتية ؟ وحين أردت البحث عن نسخة في الصيف الماضي في دار ميلى فارنر ألقيت نظرة سريعة على ثبث الاعلام بحثاً عن « جيمس » ووجدت نفسى مهتما (مع آخرين) بأن جعلت كيمبريدج صحراء كلامية . ان الدم زحده هو الذى

يفصل هذه الاهانة ، ولكنك شيخ عجوز (فعمرك ٧٠) وكنت طوال هذه الأعوام أقدر ان عمرك ٤٠) ولهذا قبلت تصفية الاهانة وديا مقابل الكتاب .

» ويمكن أن أضيف الى أن كتب السير الذاتية هي افضل ما أحب من الدراسات الادبية وهي الكتب الوحيدة التي أوتر شراءها خارج الرسائل المتأخرية ، واني في لهفة لكي اقرأ كتابك بوجه خاص « .

ورد آدمز على هذه الرسالة برسالة أخرى بتاريخ ٩ ديسمبر ١٩٠٧
انظر :

Ford : Letters, II : 485 — 586)

Allen William James, 477

— ١٥

وتوجد صورة طبق الأصل من رسالة جيمس ص ٧٨ — ٧٩ .

١٦ — هنري آدمز : انحلال العقيدة الديمقراطية
Henry Adams, The Degradation of the Democratic Dogma (New York : The Macmillan Co., 1919), 129 Compiled by Henry's Brother Brooks, "The Tendency of History"

ينضم الكتاب للدراسات التالية بقلم آدمز

» اتجاه التاريخ A Letter to American teachers of History ورسالة
الى معلمى التاريخ الأمريكين The Rule of Phase Applied to History.
» قانون المراحل مطبقا على التاريخ
بالاضافة الى مقالة طويلة كتبها بروكر تحت عنوان « تراث هنرى آدمز » .

١٧ — هنري آدمز — تعليم هنرى آدمز
Henry Adams, The Education of Henry Adams, (Boston : Houghton Mifflin Co., 1918,) 301.

١٨ — « أربعون عاما مضت وأصدقائنا عاكفون على تفسير أمور ،
رقد أنزلوا الكون الى حيث وضعه داروين وشارلس لابل . وبين لهم الآن
أنهم لا يعتقدون أن هناك أى تفسير أو أن باستطاعتك أن تختار بين ست
أمور كلها صواب . الأمان جميعهم مشوشون . وثم استبعاد كل قاعدة عامة
؟قرناها منذ أربعين عاما . ولعل القاعدة التي طرحناها جانباً تماماً هي
قاعدة داروين من البقاء ، لم يعد لها ساقٌ تقف عليها . بل أعتقد أن كل من
نفسه طرحها جانباً » . رسالة من آدمز الى ميلنيس جاسكيل بتاريخ ١٤
يونيو ١٩٠٣ طبعة فورد — الرسائل ٢ ص ٤٠٧ .

١٩ - أوضح جوردي كيف أن آدمز لم يتهم هذين القانونين على نحو صحيح تماما . انظر هنري آدمز - ص ١٥٨ - ٢١٩ .

Adams, Degradation, 281.

- ٢٠ -

٢١ - نفس المرجع ، ص ٢٠٨

٢٢ - نفس المرجع ص ٢٢٤ - ٢٢٥

٢٣ - ذكر آدمز قانون الأنطروبي Entropy في رسالة له بتاريخ ١٩٠٢ الى بروكس آدمز في طبعة فورد « الرسائل » ج ٢ ص ٢٩٢ ويتضمن كتاب التعليم ثلاث اشارات فقط الى لورد كلفن والأنطروبي ، على الرغم من وجود شواهد قوية تدعم الحجة القائلة بأن آدمز كان من اصحابه نظرية التحلل قبل ان يسمع بلورد كلفن انظر :

Timothy Paul Donovan : Henry Adams & Brooks Adams : The Education of Two American Historians (Norman, Okla : University of Oklahoma Press, 1961), 102 — 125.

ويبدو أن آدمز كان يشعر بأن هناك رابطة قوية تربطه بلورد كلفن تتجاوز الرابطة الفكرية فقط . وقال في رسالة له : « قال (لورد كلفن) في آخر كلماته ان حياته كانت فشلا كاملا بالنسبة لما بذله من جهد طويل لخفض طاقتة البدنية الى اقل حد ممكن . ومات وقد خلف الوحدة او الاثنينية أو الكثرة من العلاقات ، كما كانت من قبل، بكل الصراع الدائر حولها » . انظر Adams, Degradation 238 — 239.

وقال آدمز في رسالة له ارسلها قبل ذلك بعامين الى مارجريت شانلار : « ترى هل حدثتك من الاثر العميق الذي تركه في نفسي اعتراف لورد كلفن . هو يحتضر ، بأنه اخفق تماما في فهم اي شيء ؟ انني وأنا الشخص الرافض مواجهة هذا التبصير اشعر بسعادة اذ أجد شخصا آخر يقول ذلك نيابة عني » . انظر رسالة من آدمز الى شانلار بتاريخ ٤ سبتمبر ١٩٠٨ - Ford, ed., Letters II, 506

Adams, Degradation, 141.

- ٢٤ -

٢٥ - كل العلماء الذين ذكر آدمز أسماءهم لتأييد نظريته هم علماء

أوروبيون ، وهم :

Wilhelm Ostwald, Johannes Von Hartmann. Albert Dastre, Jean-Albert Gaudry, Heinz Hopf, Augustus de Morgah.

٢٧ — افكر فى طبع رسالة الى الاساتذة . خبث محض : ولكن التاريخ سموت ما لم نستثره . ان الخدمة الوحيدة التى استطيع ان اقدمها لمهنتى هى ان اعمل مثل البرغوث . من آدمز الى مارجريت شانلار فى ٩ سبتمبر ١٩٠٥ — فورد — رسائل « ٢ ص ٥٢٤ .

Adams, Degradation, 212 — 218.

— ٢٨ —

كتب آدمز عام ١٩٠٥ « كان كلفين رجلا عظيما ، وانى لحزين لاننى لم ابرع فى الرياضيات حتى اتبعه بدلا من داروين الذى كان كله خطأ » . من آدمز الى مارجريت شانلار فى ٦ يونيو ١٩٠٩ — فورد « رسائل » ٢ — ص ٥١٩

Adams Degradation, 157.

٢٩ — حققه داروين هو انه وضع كل العمليات الحيوية خاضعة لقانون النمو او التطور . وسواء اكان الى اعلى ام الى اسفل فهو غير ذى أهمية بالنسبة للمبدأ القائل : ان التاريخ كله لا بد وان ندرسه على اساس انه علم نفس المرجع — ص ١٥٢ .

٣٠ — نفس المرجع — ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

— ٣١ —

Howard M. Munford, "Henry Adams and the Tendency of History" New England Quarterly 32 (March 1959) : 88.

كتب آدمز الى اليزابيث كاميرون فى ٢٤ يناير ١٩١٠ ، وذلك قبل شهر من تاريخ ارساله خطانا الى اصدقائه وزملائه فقال لها : « اسلمى بطيم مجلد صغير قصد المزاج مع اصدقائى المؤرخين . والدعابة هنا ان لا اجد منهم سوف يفهم المزاج المقصود . ولا ادرى اذا كنت سامرف الدعابة لو لم اكن صاحبها ام لا . ولكننى سأحاول جاهدا الا تكون لاذعة . وانه لمن حسن الحظ ان لا شيء يهم ، ولا أحد يعنيه الامر . ان اربكا مساحة شاسعة موحلة ، وبممكنك ان تقلدنيها بالحجارة ولكنها ستختفى كلها فورا دون ان تحدث اى رذاذ » . فورد — رسائل — ص ٢ ص ٥٣١ .

٣٢ — انظر ملحوظة رقم ١٩ السالفة .

٣٣ — من جيمس الى هنرى آدمز بتاريخ ١٧ يونيو ١٩١٠ — رسائل ، ص ٢ ص ٣٤٥ — ٣٤٧ .

٣٤ — نفس المرجع ١٩ دنة ١٩١٠ .

٣٥ - من آدمز الى جيمس في ٢٠ يونيو ١٩١٠ - فورد « رسائل »
ج ٢ ص ٥٤٣ - ٥٤٤ .

٣٦ - من جيمس الى آدمز في ٢٦ يونيو ١٩١٠ - جيمس « رسائل »
ج ٢ ص ٢٤٧ .

٣٧ - من جيمس الى جيمس وارد في ٢٧ يونيو ١٩٠٩ رالف بارتون
بيري :

Ralph Barton Perry: "The thought and Character of William James
(Boston : Little, Brown and Co. 1936) II : 656.

٣٨ - وليام جيمس : ارادة الاعتقاد ومقالات اخرى . نيويورك -
لونجمان ، جرين .

William James : The Will to Believe and Other Essays in Popular
Philosophy (New York, Longmans, Green and Co., 1897), 1, 26.

٣٩ -
Frederick Cople Jaher, Doubters and Dissenters : Cataclysmic
Thought in America, 1885 — 1918 (New York : The Free Press of
Glencoe, 1964) passim

Boston Herald, Feb. 17, 1899 — ٤٠ .

٤١ - الاقتباس من
Robert L. Beisner, Twelve Against Empire : The Anti-Imperialists
1898 — 1900 (New York : McGraw-Hill, 1968), 47.

Jaher, Doubters and Dissenters, 4 — 18. — ٤٢

٤٣ -
Morton and Lucia White, the Intellectual versus the City : From
Thomas Jefferson to Frank Lloyd Wright. (New York : New
American Library, 1964) 13 — 17.

٤٤ -
John Fiske, « A Century's Progress in Science », Atlantic Monthly 78
(July 1896) : 26.

٥٥ - شارلس ساندروز بيرس، « قواعد العلم عند بيرسون »
Charles Saunders Peirce, Pearson's Grammar of Science Popular Sci-
ence Monthly 58
مجلة

عدد يناير ١٩٠١ ص ٢٩٦ - ٣٠٠ . ومن شاء الاستزادة عن دور العلم :
وما اسهم به في الشك وفقدان اليقين في آخر القرن - انظر
Barbara Lynette McClung, "Science and Certainty at the Turn of
the Century : A Study of Ideas Revealed in American Periodical
Literature, 1899 - 1910 (Master's thesis, Tulane University, 1965).

٤٦ - انظر دافيد بريوار القرن العشرين من خلال وجهة نظر أخرى
David J. Brewer, *The Twentieth Century from Another Viewpoint*
(New - York : F. H. Reven Co. 1899) 30 - 33.

٤٧ - انظر وشنطن جلادين - الوثنية الجديدة
Washington Gladden, *the New Idolatry* (New York : McClure,
Phillips and Co., 1906), 231.

٤٨ - ه . و . هورويل « مظاهر التناقض في الحياة الامريكية »
H. W. Horwill, "Incongruities in American Life". *Current Opinion*
30 (March - 1930), P. 351.

٤٩ - جاهر « الشكك والمنشقون »
Jaher, *Doubtters and Dissenters* 4 - 18.

٥٠ - لا شاء الاستزادة بشأن الحوار حول الاتجاهاات الامريكية
المتناقضة من فكرة التقدم خلال العتدين الاولين من القرن العشرين انظر
Henry F. May, *The End of American Innocence : A Study of the
First Years of Our Time, 1912 - 1917* (Chicago - Quadrangle Books,
1959) 20 - 28.

٥١ - مورتون هوايت - الفكر الاجتماعي في امريكا :
الثورة ضد النزعة الشكلية
Morton White, *Social Thought in America : The Revolt Against
Formalism* (1949 - Boston, the Beacon Press, 1957).

هوايت اول من استخدم مصطلح النزعة الشكلية ، وبمدها دخل
ضمن المقررات اللغوية السائدة على لسان مؤرخي الفكر عند وصف قسما
معينة ميوزت الفكر خلال القرن التاسع عشر . ويعنى المصطلح بوجه عام
تراث النزعة العقلية الفلسفية والمنطق القبلى ، والنزعة التشريعية المطلقة ،
وعرب من ضروب التاريخ العلمى الذى يستهدف صياغة قوانين ثابتة للنمو
والتحطل التاريخى . انظر بوجه خاص نفس المرجع ص ١١ - ٣١ .

٥٢ - بالإضافة الى هويات واساليب معالجة انتقال الفكر في أواخر
العصر الماضي وأوائل القرن الحالي انظر نفس المرجع :

Cushing Strout, The Pragmatic Revolt in American History : Carl
Becker and Charles Beard (New - Haven, Yale University Press,
1958) 15 — 29.

Henry Steele Commager, The American Mind : An Interpretation
of American Thought and Character Since the 1880's (New Haven:
Yale University Press 1950). Richard Hofstadter, The Progressive
Historians Turner, Beard, and Parrington (New York : Vintage
Books 1968) 3 — 43 Charles Forcey, the Crossroads of Liberalism :
Croly, Weyl, Lippmanns and the Progressive Era : 1900 - 1925 (New
York : Oxford University Press, 1961). David W. Noble, The
Paradox of Progressive Thought (Minneapolis : University of Min-
nesota Press 1958).

لعل اذكي الملاحظات بشأن تناقض المفكرين الامريكيين ازاء فكرة التقدم
في أواخر وأوائل القرن هي ملاحظات نوبل
Noble

٥٣ - أوليفر ونبل هولمز « القانون العام »
Oliver Wendell Holmes, The Common Law (Boston : Little Brown
and Co. 1881). 1 — 2.

٥٤ - أوليفر ونبل هولمز « طريق القانون »
Oliver Wendell Holmes "The Path of the Law", in Perry Miller,
American thought : Civil War to World War I (New York : Holt
Rinehart and Winston, 1964) 204.

٥٥ - هيربرت كرولي - الديمقراطية التقدمية
Herbert Croly, Progressive Democracy (New York : The Macmillan
Co., 1914) 27 — 28.

٥٦ - فورس - مفترق الطرق في الليبرالية
Forcey, Crossroads of Liberalism 16 — 17.

٥٧ - هيربرت كرولي - وعد الحياة الامريكية

٥٨ - نفس المرجع - ص ١٣٩
Herbert Croly, The Promise of American Life (Cambridge :
Harvard University Press, 1956) 3

٥٩ - نفس المرجع ص ٥٢

- ٢٤١ -

(م - ١٥ فلسفة التقدم)

٦٠ - ثورشتين فيبلن « لماذا لا يعتبر الاقتصاد علما تطوريا »
Thorstein Veblen ,

فى كتابه : مكانة العلم فى الحضارات الحديثة ومقالات أخرى
The Place of Science in modern Civilization and other essays New

صدرت هذه المقالة أول مرة عام ١٨٩٨ .
York : B. W. Huebsch, 1919)

٦١ - هوايت - الفكر الاجتماعى فى أمريكا ص ٢٢ - ٢٣

٦٢ - ثورشتين فيبلن « نظرية طبقة أهل الفراغ »
Thorstein Veblen, the Theory of the Leisure Class (New York : The
Macmillan Co., 1899) 192 — 193.

٦٣ - جيمس هارفى روبنسون - وشارلس بيرد « تطور أوروبا
الحديثة »

James Harvey, Robinson and Charles A. Beard, the Development
of Modern Europe, (New York : Ginn and Co., 1907 — 1908).

٦٤ - هوفستادر « المؤرخون التقدميون »
Hofstadter, the Progressive Historians, 182 — 189, white, Social thought
in America.

٦٥ - فريدريك جاكسون تيرنر « القوى الاجتماعية فى التاريخ
الأمريكى »

Frederick Jackson Turner, "Social Forces in American History" in
his "the Frontier in American History. (New York : Henry Holt,
1920).

٦٦ - والتر ليبمان « مقدمة للسياسة »
Walter Lippmann, Preface to Politics New York : M. Kennerly and
Co., 1913.

٦٧ -
Mark De Wolfe Howe, ed., Holmes — Laski Letters : The Corres-
pondence of Mr. Justice Holmes and Harold Laski — 1961 — 1935
(New York : Atheneum, 1963.

٦٨ - أوضح ذايفيد نوبل كيف ان اتجاهات دينية محددة بقيت فى
مجال الفكر لدى بعض الاصلاحيين فى المرحلة بعد الداروينية ، ممن يتفقون
فى نواح أخرى مع تعريف النزعة المادية للشكلية ، انظر كتابه « تناقض
الفكر التقدمى » وكتاب « ديانة التقدم فى أمريكا ١٨٩٠ - ١٩١٤ »

الباب الثاني

١ - يعتبر هذا الانهيار في فكرة التاريخ مسألة تحكمية الى حد ما ، ومقصود بها فقط الدلالة على الأطر المرجعية المتغيرة التي انعكست بداخلها آراء كثيرة عن التقدم خلال فترات زمنية مختلفة . وقد لار جدال عنيف بشأن الفكرة بصورة لم تشهدا أمريكا من قبل من حيث التأكيد والتحدى . ولكن التأكيدات والتحديات كانت لها أسسها الفكرية النابعة من الفروض السائدة من الله والتاريخ والطبيعة والعلم ، والتي سادت في فترات تاريخية متباينة ، كما كان هناك اتفاق في الرأي بين المؤرخين على أن النزعة العقلية والنزعة الرومانسية والنزعة التطورية ، تمثل كلها استجابات فورية متمايزة ازاء هذه الموضوعات في ماضي أمريكا . وتتضمن كل مرحلة ، وكل فترة حوارها الخاص بشأن فكرة التقدم ، على الرغم من وجود خيط الاستمرارية الفكرية . ولم تكن كل الآراء عن التقدم في اى مرحلة تتفق مع المخطط المرسوم : فقد كانت هناك تفسيرات تقدمية في أوائل القرن ١٩ ولم تكن رومانسية ، كما كانت هناك آراء رومانسية عن التاريخ لم تكن تقدمية . ويشير استخدام مفهوم المرحلة دائما لخطر معالجة تاريخ الأفكار وكأنه « رقصة فائرة من المقولات » ، ولكنه مفيد على الرغم من هذا لربط التنوع في فكرة التقدم مع اتجاهات أوسع للحياة الفكرية في أمريكا ، كما يفيد كذلك في تحديد الأنماط الصامة للتفكير التقدمي الذي سبق البرجماتية ويمكن تحديد المرحلتين الأوليين بإيجاز فقط . ونظرا لأن النزعة التطورية وما ترتب عليها من حوار بشأن التقدم تمثل الوسط الذي تولدت عليه البرجماتية ، اذا يصبح ضروريا تناولها بتفصيل أكثر .

٢ - ج . ب . بيرى : فكرة التقدم : بحث في نشأتها ونموها :

J. B. Bury, the idea of progress : An Inquiry into its Growth and origin (1920 ; New York ; Dover Publications, 1955) 64 — 77.

كارل بيكر « المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر »
Carl L. Becker, The Heavenly City of the Eighteenth Century philosophers (New Haven : Yale University Press 1932 ; P. 60 — 61.

ومن تحليل النظرة العقلية الى التقدم انظر شارلس بيرد في مقدمته لكتاب كبرى « فكرة التقدم » وانظر شارلس ليرد وماري بيرد « الروح الأمريكية : دراسة في فكرة الحضارة في الولايات المتحدة »
Charles A. and Mary R. Beard, the American spirit : A Study of the idea of Civilization in the United States (1942, New York, Collier Books, 1962).

وانظر بيكر - المدينة الفاضلة - المرجع سالف الذكر ، وكذلك
دانييل بورستن « عالم توماس جيفرسون المفقود »
Daniel I. Boorstin, the Lost World of Thomas Jefferson (Boston
Beacon Press, 1948.

ف.ا. جيبنز « توم بين وفكرة التقدم »
V. E. Gibbens, Tom Paine and the idea of progress».

وميرل كورتى « نمو الفكر الأمريكى »
Merle Curti, ; The Growth of American thought (1943, New York, Har-
per and Row, 1964)

رذرفورد ديلماج « الفكرة الأمريكية عن التقدم »

آرثر ا. ايكيرش « فكرة التقدم فى أمريكا »
Arthur A. Ekirch, the idea of progress in America, 1815 — 1860 (1944:
New York, Peter Smith, 1951) 13 — 37.

زلطان هارازتى « جون آدمز وأنبياء التقدم »
Zoltan Haraszti, John Adams and the prophets of progress (Cambridge,
Harvard University press, 1952).

٣ - ج.ا. باسمور « طوعية الانسان فى فكر القرن الثامن عشر » ،
ضمن كتاب إيرل واسيرمان « جوانب القرن الثامن عشر »
J. A. Passmore, The Malleability of Man in Eighteenth Century thought
in Earl I. Wasserman Aspects of the Eighteenth Century (Baltimore, the
Johns Hopkins press 1965).

Merle Curti, Human Nature in American Historical Thought
(Columbia, Mo. : University of Missouri Press, 1969).

٤ - صافها كولنجوود كما يلى : « كان مفهوم التقدم فى القرن
الثامن عشر يرتكز على ... قياس زائف بين معرفة الطبيعة ومعرفة
العقل » انظر
R. G. Collingwood, the idea of History (Oxford ; 1964) 85

٥ - بعض مفكرى التنوير - ديدرو وبفون على سبيل المثال - لم
يقبلوا فكرة الانواع الثابتة على ملاتها ، اذ ان زعمهم بان البيئة غير متغيرة
حال دون وصولهم الى نظرية التطور - انظر
Norman Hompson, A Cultural History of the Enlightenment (New
York, Pantheon Books, 1968).

٦ - المرجع السابق هامبسون - التاريخ الثقافي .

وانظر أيضا بورستن « عالم توماس جيفرسون المفقود » . نجد خير مثال على الطريقة التي كان الأمريكيون ينظرون بها إلى الطبيعة خلال القرن الثامن عشر ، عند توماس جيفرسون وغيره من مؤسسي الجمعية الفلسفية الأمريكية ، وكيف كانوا ينظرون إلى اكتشاف بقايا حفريات الحيوانات الضخمة في الجانب الغربي من أمريكا الشمالية إذ قالوا : حيث أن الحيوانات الضخمة كانت تعيش فيما مضى ، وحيث أن الطبيعة لم تتغير في تكوينها ، إذن فإن هذه الحيوانات الغريبة لا تزال تدب على الأرض . ولهذا نصحت الجمعية لجانها الدائمة أن تجمع بقايا حيوانات « غير معروفة » لا حيوانات « منقرضة » انظر Boorstin, The lost world of Thomas Jefferson, 30 — 40.

٧ - من جيفرسون إلى ريتشارد هنري لي . الاقتباس من كتاب كارل بيكر : إعلان الاستقلال : دراسة في تاريخ الأفكار السياسية Carl Becker : the Declaration of independence : A Study in the History of political ideas (New York, Alfred Knopf, 1956).

٨ - استعرض رذر فورد دماج كتابات كل من جيفرسون وفراكنلين وجورج واشنطن وريتشارد هنري لي وجون ودرسون وجيمس ولسون وبنيامين رش ، وغيرهم ممن هم أقل منهم شأنًا ، وتخلص من هذا إلى أن فكرة التقدم كانت هي السائدة في الفكر الأمريكي في الفترة من ١٧٥٠ حتى ١٨٠٠ انظر Delmage, "The American idea of progress"

٩ - من شاء الاطلاع على حوار موجز عن المعنى العقلاني لمصطلح السعادة انظر Adrienne Koch, Power, Morals and the Founding Fathers : Essays in the interpretation of the American Enlightenment, (Ithaca, Cornell University Press, 1961).

١٠ - بورستن ، عالم توماس جيفرسون المفقود ص ٩٩ - ١٠٨

وجلبرت شينارد : « نظريات القرن الثامن عشر من أمريكا كموطن بشري » Gilbert Chinard "Eighteenth Century Theories on America as a Human Habitat".

١١ - توما جيفرسون « ملاحظات عن ولاية فرجينيا Thomas Jefferson, notes on the state of Virginia, (Chapel Hill : University of North Carolina press 1955).

١٢. - وليام كورى ، مسح تاريخى لأمراض الولايات المتحدة
W. Currie, Historical Account of the Climate and Diseases of the United
States of America (Philadelphia, 1792).

١٣ - رونالد كرين « التبرير الإنجليكاني وفكرة التقدم »
Ronald Crane "Anglican Apologetics and the idea of progress" Mo-
dern philology 31 (May 1934).

هارى هايدن « أثر العلم على الأفكار الأمريكية »
Harry Hayden Clark 'The Influence of Science on American ideas

١٤ - بورستن ، عالم توماس جيفرسون المفقود ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

١٥ - بنيامين رشي : « ثلاث محاضرات عن حياة الحيوان »
B. Rush, three lectures upon Animal Life (Philadelphia, 1799) 62,
67 — 68.

١٦ - من جيفرسون الى وليام لادلو بتاريخ ٦ سبتمبر ١٨٢٤ - انظر
كتابات توماس جيفرسون
The writings of thomas Jefferson — (Washington, D. C. : the Library of
Congress, 1869 — 1871) XVI.

١٧ - بيرى - فكرة التقدم .
Bury, idea of progress
سپلنى پولارد - فكرة التقدم - التاريخ والمجتمع
S. Pollard, the idea of progress : History and Society (New York : Basic
Books, 1968).

١٨ - جونز - أيها العالم الجديد الغريب
Jones, O Strange New World
شارلس سانفورد : البحث عن الفردوس : أوروبا والخيال الأخلاقي
الأمريكي
Charles L. Sanford. The Quest for Paradise : Europe and the American
Moral (Imagination Urbana Ill : University of Illinois Press 1961).

١٩ - جورج باركلي - الأعمال الكاملة
G. Berkeley, Works, ed., Fraser (Oxford 1874).

٢٠ - أندرو بورناي - رحلات عبر المستوطنات الوسطى في شمال
أمريكا تقلا عن كتاب جون بنكرتون - رحلات في كل أنحاء العالم .
John Pinkerton, ed., Voyages and Travels in All parts of the World
London, 1812).

٢١ - ريتشارد برايس : ملاحظات على أهمية الثورة الأمريكية
Richard Price, observations on the importance of the American
Revolution (London, 1784), 7.

٢٢ - اقتباس من كتاب هنري ناش سميث ، الأرض البكر - الغرب
أمريكي رمز واسطورة .
Nash Smith, Virgin Land : The American West as Symbol and
Myth.

٢٣ - من « حقوق الانسان » والاقتباس من كتاب بيرد - الروح
أمريكية . ص ١٠٣ .

٢٤ - مونكور دانييل كونواي - كتابات توماس بين
Moncure Daniel Conway, ed., Writings of Thomas Paine - New
York, 1894.

٢٥ - ١٩٠١ - ١٩٠٢ هـ . سميث - كتابات بنيامين فرانكلين - نيويورك - لندن
١٩٠١ - ١٩٠٧ .

٢٦ - الاقتباس من اكيرش Ekirch « فكرة التقدم » ٢٢

٢٧ - انظر المرجع السابق للاستزادة من الحوار الذي دار حول فكرة
لتقدم في أمريكا خلال الفترة الوسطى وانظر ايضا
Stow persons, American Minds A History of ideas - New York 1958

وانظر رالف جابرييل - مسار الفكر الديمقراطي الأمريكي
Ralph Gabriel, The Course of American Democratic thought - New
York : The Ronald press, 1954).

وانظر - بيرد - الروح الأمريكية .

٢٨ - اكيرش « فكرة التقدم » . ص ٢٦٧ .
اخفقت دراسة اكيرش الموسومة في تقديم معالجة مسئلة الفكر
المادى للتقدم خلال هذه النقطة . انظر
وانظر ايضا

Sanford, Quest for Paradise, Marx Machine in the Garden

وكذلك - وليام تيلور - الفارس والياكو،
W. R. Taylor, Cavalier and Yankee : The Old South and American Nat-
ional Character - New York - George Braziller - 1061) 95 - 141

٢٩ - هنرى جيمس - الديمقراطية ونتائجها فى كتاب: بعنوان
 «محاضرات Lectures» نيويورك - ١٨٥٢ -
 ومن الحوار الخاص برفض امريكا للتقليد فى الفترة الوسطى انظر
 Lewis, The American Adam.

٣٠ - خيط واحد مشترك كان يربط الكثيرين من المصلحين فى فترة
 ما قبل الحرب ، وهو نفاد الصبر ، وأحيانا العداء تجاه المؤسسات
 الاجتماعية التى تخنق الإصلاح بحكم عملها وعاداتها . ولهذا نجد كثيرين
 من الاصلاحيين اتخذوا موقفا عدائيا صريحا من المؤسسات ، مؤكدين
 اولوية الفرد وبناءه قبل تجديد المؤسسات ، وراوا أن اصلاح الفرد هو
 مفتاح التقدم الاجتماعى .. انظر :
 Thomas : Romantic Reform in America, 1915 — 1866.

٣١ - من كيفية التفاعل بين الفكر الأمريكى والفكر الأوروبى فى فترة
 ما قبل الحرب - انظر
 Howard Mumford Jones, influence of European ideas.

وانظر كتابه الثانى « أمريكا والثقافة الفرنسية » (١٧٠٥ - ١٨٤٨)
 America and French Culture — Chapel Hill — University of North
 Carolina Press, 1927).

وانظر أيضا رينيه ويليك - المواجهات - دراسات فى العلاقات الفكرية
 والأدبية بين ألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة خلال القرن التاسع عشر
 Rene Wellek, Confrontation : Studies in the intellectual and Lite-
 rary Relations Between Germany, England and the U.S. during
 19th C. (princeton University Press. 1966).

٣٢ - يقول كولنجوود « يقضى التصور الرومانسى للتقدم بأن مراحل
 التاريخ الماضية أفضت بالضرورة الى الحاضر، وأن صورة بعينها من الحضارة
 لا يمكن أن تظهر الى الوجود الا اذا نضجت الظروف الواثية لها ،
 وحيتشد تكون ذات قيمة بحكم هذه الظروف التى أدت اليها . فلو تصورنا
 أننا عدنا الى الوراء حيث العصور الوسطى ، فاننا سنرصد الى مرحلة فى
 العملية التى أفضت الى الحاضر ، وسوف تعود العملية الى مسارها
 السابق . وهكذا تصور الرومانسيون قيمة مرحلة ماضية من التاريخ مثل
 العصور الوسطى بأسلوب مزدوج : فهى من ناحية جزء من القيمة الثانية
 ذاتها ، وانجاز فريد للعقل البشرى ، وهى من ناحية أخرى شئ يحدث
 فى مسار التقدم ، الذى يقضى الى اشياء أخرى أكثر قيمة : انظر
 Collingwood, the idea of History.

٣٣ - انظر جورج بانكر وقت « شطرات أدبية وتاريخية »
G. Bancroft, Literary and Historical Miscellanies. New York 1855.

٣٤ - جورج بانكروفت - تاريخ الولايات المتحدة
G. Bancroft, History of U. S. (Boston, 1856).

٣٥ - بورستن : عالم توماس جيفرسون المفقود - ص ٥٤

٣٦ - جونز - أمريكا والثقافة الفرنسية ١٧٥٠ - ١٨٤٨ ص ٤٧٢

٣٧ - كانت الرومانسية التاريخية تنزع بعيدا عن السلطة ونحو الحرية ، بعيدا عن قبول الحكمة الجاهزة ونحو تطور الفرد من خلال الاكتشاف الذاتي ، بعيد عن اليقين الثابت ، ونحو دراما ما لا يمكن التنبؤ به ، بعيدا عن الملكية ونحو سيادة الشعب . انظر
Jacques Barzun, Classic, Romantic and Modern (New York, Doubleday and Co., 1961).

٣٨ - جونز - اثر الأفكار الأوروبية
Jones, the influence of European ideas 257 - 261.

٣٩ - وليام هنري شاننج « مقدمة » مجلة
The Present
عدد سبتمبر ١٨٤٣ .

٤٠ - جونز - اثر الأفكار الأوروبية ص ٢٥٥

٤١ - جيمس دوايت واتا - العلم والمدارس العلمية - مجلة :
American Journal of Education -
سبتمبر ١٨٥٦ .

٤٢ - الاقتباس من أ. د . كورسون : مقال أجاسيز عن التصنيف
بعد خمسين عاما - مجلة
Scientific Monthly - July 1920

٤٣ - أ. ك . أجاسيز : « لويس أجاسيز حياته ومراسلاته »
E. C. Agassiz, Louis Agassiz : His Life and Correspondence (Boston
Houghton Mifflin Co. 1885.

٤٤ - جون ويس - « تيودور باركر - حياته ومراسلاته »
John Weiss, Life and Correspondence of Theodore Parker (New York -
1864).

Edward Hitchcock, The Religion of Geology and its Connected Sciences
— Boston, 1856.

٤٦ — لورين أيزلي — قرن داروين : التطور ومكتشفه
Loren Eiseley, Darwin's Century : Evolution and the men who discovered it. New York : Doubleday and Co. 1961.

٤٧ — لويس أجاسيز : مقال عن التصنيف
Louis Agassiz, Essay on Classification, (Cambridge : Harvard University press, 1962).

٤٨ — جيمس : محاضرات وشذرات
James, Lectures and Miscellanies.

٤٩ — مارك فان دورين — فارت ويتمان
Mark van Doren, ed, The portable Walt Whitman (New York : Viking Press; 1945).

Henry David Thoreau, A week on the Concord and Merrimack Rivers

Henry David Thoreau, Walden, New York, Dodd, Mead & Co., 1946

٥٢ — قدم ميلفريد سيلفر تفسيراً لطيفاً لاتجاه امبرسون الغامض نحو
فترة التقدم : انظر.
Silver, Emerson and the idea of progress.

٥٢٠ — قدم ميلفريد سيلفر تفسيراً لطيفاً لاتجاه امبرسون الغامض نحو
شعر وليام كولين بريانت وكيف انشق عن النزعة المتفاوتية المعاصرة . انظر
Sanford, the Quest for paradise .

٥٤ — ادوارد فالدو امبرسون — صحيف رالف فالدو امبرسون
Edward Waldo Emerson, ed., the journals of Ralph Waldo Emerson
(Boston, Houghton Mifflin, 1909 — 1914).

٥٥ — شارلس سامنار — قانون التقدم البشري
Charles Sumner, the Law of Human progress. (Boston, 1849).

٥٦ - طبيعى انه كان هناك جانب مظلم منشأته فى الرومانسية
الامريكية ، ويطلب عليه أيضا الشك فى امكانية التقدم . ويمثل هذا
لجانج كل من بو وهاو ثورن Hawthorne وميلفيل Melville

٥٧ - وليام اليرى كاننج - الأعمال الكاملة - ٢ .
William Ellery Channing, Works II, (Boston : American Unitarian Association, 1855).

٥٨ - دافيد و . مارسيل « آل وثمان والديمقراطية فى أمريكا »
نمن كتاب صدر تحت اشراف راي براون بعنوان « تحديات فى الثقافة
أمريكية »
Ray B. Browne «Challenges in American Culture (Bowling Green, Ohio, 1970).

٥٩ -
Steven Pearl Andrews, Cost The Limit of price — New York, 1852.

٦٠ - اوضح ميشيل كوان مؤخرًا كيف استخدم امرسون استعارة
لدينة الايجاء بان الفرد والمجتمع يؤيدان بعضهما بعضًا بالتبادل . انظر
Michael Cowan, City of the West, Emerson America and Urban Meta-
phor, — New Haven : Yale University press. 1967).

Bancroft, Literary and Historical Miscellanies. — ٦١

٦٢ - توما : الاصلاح الرومانسى فى أمريكا
Thomas, Romantic Reform in America, 1815 — 1865

٦٣ - بيرسونز - العقول الأمريكية .
Persons, American Minds, 154.

٦٤ - بشير: دش فلتز الى ان الأمريكيين فى اربعينات القرن التاسع
عشر ، كانوا ينظرون الى التحولات الشورية فى أوروبا بفزع كبير ، هذا
الى الرغم من ان هذه الثورات قد تم تفسيرها تفسيرًا عقلانيًا فى ضوء
تقدمي ديمقراطى . معنى هذا ان التقدم فى أوروبا كانت له دلالة أكثر
إدكالية منه فى أمريكا . ولحظ فلتز ان الأمريكيين فى المرحلة الوسطى
انت لهم ثودتهم ، وكانوا قانعين بنتائجها . ولم يبق لهم الا اكتشاف
طريقة لتوسيع نطاق المنافع المرجوة من الكمال القائم ، ليشمل أوسع قدر
مكن من البشر . انظر
Welter, «The idea of progress in America».

الباب الثالث

١ - جون ديوى - اثر داروين على الفلسفة
John Dewey, the influence of Darwin on philosophy — New York, Henry
Holt and Company, 1910.

٢ - استخدم داروين هذه العبارة في وصف النتائج التي وصل اليها
وذلك في رسالة الى عالم النبات آزا جراى بجامعة هارفارد بتاريخ
٢٠ يوليو ١٨٥٦ انظر
George Daniels ed. Darwinism comes to America — Waltham, Mass,
Blaisdell publishing Co. 1968.

٣ - شارلس داروين « سلاطة الانسان والانتخاب فى علاقته بالجنس »
Charles Darwin, The Descent of Man and Selection in Relation to sex.

٤ - نفس المرجع - ص ٤٨ ، ٦٠٥ ، ٦١٦

٥ - شارلس داروين « اصل الانواع - طبعة نيويورك ١٨٦٠ - ص
٣١٥١

٦ - كتب داروين اشارة على نسخته من كتاب روبرت شامبرز
« آثار الخلق » - « لا تستخدم ابدا كلمة ارقى وادنى » . انظر
Gertrude Himmelfarb, Darwin and the Darwinian Revolution, (New
York Norton & Co. 1968).

٧ - نفس المرجع - ص ٢٠٢

٨ -
Perry Miller, ed., American thought : Civil War to World War 1. — New
York, Holt, Rinehart & Winston 1964).

٩
Richard Hofstadter, Social Darwinism in American thought, Boston,
Beacon press, 1955.

١٠ -
Herbert Spencer, First principles of a new system of philosophy
Herbert Spencer, Social Statics. — ١١

James McCosh, the Religious Aspect of Evolution — New York, Charles Scribners Sons 1888.

١٣ — عرض لكتاب داروين أصل الأنواع في
American journal of science March 1860

والاقتباس من مقال بقلم دانييل بعنوان الدارونية تصل الى أمريكا .

١٤ — لمن شاء الاستزادة بتفصيلات مجدية من اثر النزعة التطورية عند داروين وسنسر على الفكر الأمريكي يمكنه الرجوع الى : هوفستادر في كتابه الدارونية الاجتماعية و .

Hofstadter, Social Darwinism Paul F. Boller, American thought in transition, the impact of Evolutionary Naturalism — 1865 — 1900.

Philip Wiener, Evolution and founders of pragmatism

Stow persons, Evolutionary thought in America.

وهناك مرجعان امان يفيدان في دراسة الدارونية في سياقها الدولي والتاريخي وهما :

— Loren Eiseley, Darwin's Century

— Himmelfarb, Darwin and the Darwinian Revolution

١٥ — يماثل ر.و.ب. لويس بين « تاريخ الثقافة وبين تطور ونمو مسار الحوار : فالحوار الفلسفي مثل الحوار الأفلاطوني يتضمن عددا من الأصوات . ويقول لويس : ان الصفة الأساسية للثقافة لا تتمثل في الأفكار والصور الأساسية التي تشغل الفنانين والمثقفين ، بل تتمثل أيضا في الصدمات والجدال الذي تفرسه تلك الأفكار . هذه الصدمات أو هذه « المحادثات ، الثقافية » بشأن الأفكار والقضايا الأساسية تكسب الثقافة تكهنتها المميزة ، وتحدد مسار الحياة العقلية للعصر . انظر —

R. W. B. Lewis, the American Adam

Henry Ward Beecher, Evolution and Religion — New York — 1885

James McCosh, Christianity and positivism

و . شنيدر — اثر داروين وسنسر على اللاهوت الفلسفي الأمريكي — مجلة
Journal of the History of ideas 6 Jan. 1945.

لعل اقصر عرض يبين كيف استخلعت المسلمات التطورية لصالح النزعة التغاؤلية التقليدية المسيحية هو عرض ماكوش : « هناك برهان خطا

فى الوحدة العضوية والنمو العضوى للعالم . مثلما هناك مشاهد على
الغرض لا نجده فقط فى كل عضو من أعضاء النبات بل فى النبات ككل ،
ولا نجده فقط فى كل طرف من اطراف الحيوان ، بل فى الاطار الكلى
للحيوان ، وفى نمو كل النبات من شهر الى شهر ، ومن عام الى عام ، كذلك
هناك براهين على التدبير والخطا ولا نجدها فقط فى النبات الواحد او
الحيوان الفرد ، بل فى كل بنية الكون وفى طريقة تقدمه من عصر الى
عصر . ان كل عقل متأمل اذا ما تتبع نمو النبات او الحيوان ، سيجد ان
هناك تدبيرا ووحدة لهذا التدبير ، وفى العناصر اللاشعورية فى تطلعها الى
هدف بذاته ، وفى اطار الكائن الحى الذى يتخذ صورة محددة مقدما . لهذا
فان كل من تدرب على الحقائق العظمى للعلم المتقدم ، سوف يدرك ان هناك
غرضا فى الاسلوب الذى تكونت به مواد وقوى الحياة فى الكون وفى تطلعها
للتقدم عبر معصور غير محددة . وقد يكون بقاء القوة احد عناصر التطلمع
الى هذا الهدف ، وقد يكون قانون الانتخاب الطبيعى عنصرا آخر ، وربما
لا يكون سوى تعديل لنفس العنصر .

فالكل يعمل فى خضم الصراع من اجل البقاء ، حيث يسود القوى
ويبقى ، بينما يختفى الضعيف ويفنى . ولكن هناك فى كل هذا نقطة بداية
ونهاية ، وخطوطا تسير عليها القوى ، وهناك ذكاء يخطط ويوجه الكل ،
فيصل بها الى غايته ومصيره : انظر ماكوش
McCosh, Christianity and positivism

— ١٧

Wiener, Evolution and the Founders of pragmatism

١٨ — نلاحظ فى الفلسفة الكونية عند فيسك غلبة الاتجاه الدينى
وانتفاء التعارض بين العلم وبين الدين . انظر :
John Fiske, Outlines of Cosmic philosophy — Boston, James Osgood and
Co. 1875 —

— ١٩

Milton Berman, John Fiske, The Evolution of a popularizer Cambridge
Harvard University press. 1961.

٢٠ — الحديث عن عالم الظواهر مع حوائية الاله هراء انظر —
John Fiske, Darwinism and other Essays. New York — Macmillan
and Co. 1879.

٢١ — نفس المرجع ص ١٩

٢٢ - فيسك - موجز الفلسفة الكونية - ج ٢ ص ١٩٥

٢٣ - فيسك - مصير الانسان في ضوء نشأته
J. Fiske — The Destiny of Man viewed in the light of his origin.

٢٤ - نفس المرجع - ص ١١٣ - ١١٤ .

٢٥ - فيسك - موجز الفلسفة الكونية . ج ٢ ص ٢٢٣ .

Berman, John Fiske, — ٢٦

J. Fiske. — ج . فيسك - دراسات في الدين . ٢٧

٢٨ - الملاحظ أن جون فيسك في كتاباته الأخيرة عن التأريخ الأمريكى
وضع الولايات المتحدة - أو نيو انجلاند في الحقيقة - على قمة التقدم
التاريخى والروحى للحضارة . انظر -
Berman — John Fiske —

٢٩ - ج . فيسك - من خلال الطبيعة الى الله
J. Fiske — through Nature to God, Boston : Houghton Mifflin, 1889

٣٠ - فيسك . موجز الفلسفة الكونية ج ٢ . ص ١٨٧

٣١ - نفس المرجع - ص ٢٢٨

٣٢ - جون فيسك : « فكرة الاله كما تأثرت بالمعرفة الحديثة » .
J. Fiske, the idea of God as affected by Modern Knowledge Boston —
Houghton Mifflin, 1885.

وانظر أيضا كتابه « مصير الانسان » .

٣٣ - فيسك - موجز الفلسفة الكونية .

وكتاب : التطورية ومقالات أخرى ،

وكتاب : قرن من العلم .

Fiske, A Century of Science — ٣٤

٣٥ - حاول فيسك في كتابه « موجز الفلسفة الكونية » حسم مسألة
حرية الإرادة ، عن طريق اثبات أن كل الأفعال الإرادية معيَّدة وبالتالي لها
علل . ومثل هذه العلل تنفى فكرة الحرية ، وبالتالي وضعت مسألة الإرادة
فى سياق أكبر هو البيئة المتطورة فى شمولها .

٣٦ - مقالة جيمس التي يهاجم فيها سيتر وعنوانها « رجال عظام وأفكار عظيمة والبيئة » ظهرت في عدد أكتوبر ١٨٨٠ من مجلة *the Atlantic Monthly* وظهر في العدد التالي من نفس المجلة رد فيسك وعنوانه « علم الاجتماع وعبادة البطل » وأعاد طبع رده في كتابه « غزوات عالم متطور »

Excursions of an Evolutionist

٣٧ - فيسك - موجز الفلسفة الكونية . ج ٢ ص ٧٢ - ٧٣

٣٨ - ومع هذا فعلى الرغم من أن مصير التقدم ليس كونيا شاملا ولا متصلا ، إلا أنه من الصحيح تماما أن قانون التقدم عند اكتشافه سنجده هو نفس قانون التاريخ . - نفس المرجع ص ١٩٥ ، ١٩٦

٣٩ - فيسك - مصير الإنسان - ص ١١٨ - ١١٩ .

٤٠ - توماس هكسلي : « التطور وعلم الأخلاق » ظهر في مجلة *the popular science*

عدد ٤٤ سنة ١٨٩٣ .

٤١ - انظر على سبيل المثال مقالا بقلم روبرت مايو بعنوان « علم الأخلاق التطوري » في مجلة *the popular Science Monthly* عدد ٤٤ سنة ١٨٩٣ وانظر في نفس العدد مقالا بقلم ليسلى د . ستيفن بعنوان « علم الأخلاق والصراع من أجل البقاء » وانظر بنفس المجلة عدد ٤٦ سنة ١٨٩٤ مقالا بقلم لويس ج . جينز عنوانه « علم الأخلاق في القانون الطبيعي »

٤٢ - اميد ظبمه في *Boston index* عدد ٢ ديسمبر ١٨٧٥ .
اطول دراسة من حياة رايت نجدها في كتاب

Edward H. Madden Chauncey Wright and the Foundations of pragmatism (Seattle : University of Washington Press 1963).

٤٣ - فينر - التطور ومؤسسو البرجماتية ص ١٨ .

٤٤ - وليام جيمس « المقالات »

W. James Collected Essays and Review, New York : Longman, Green and Co. 1920.

- ٤٥

Charles S. Peirce, Chance, Love and Logic — New York, Harcourt, Brace and Co. 1923).

٤٦ - جيمس برادلي تاير - رسائل شونس رايت
J. Bradley thayer, Letters of Chauncey Wright. — Cambridge, Mass : J.
Wilson and Son, 1878.

٤٧ - نفس المرجع - ص ٣٧٠

٤٨ - جيمس - المقالات . ص ٢١

٤٩ - رالف بارتون بيرى - فكر وشخصية وليام جيمس
R. B. Perry — the thought and Character of William James —
Boston Little, Brown, 1935).

٥٠ - نفس المرجع - ج ١ - ص ٥٢٥

٥١ - شارلس اليوت نورتون « محاورات فلسفية بقلم شونس رايت

Charles Eliot Norton, ed., Philosophical Discussions by Chauncey
wright New York, Henry Holt and Co. 1877.

٥٢ - نفس المرجع ص ٦

٥٣ - نفس المرجع ص ٣٩٧ .

٥٤ - نفس المرجع ص ٢٢٩ .

٥٥ - نفس المرجع ص ٤٠٧ .

Thayer, ed. Letters, 193 — 194.

٥٦ -

٥٧ - نفس المرجع ص ١٤٦ .

٥٨ - نورتون : محاورات فلسفية - ص ٧ . وقد أشار رايت ذات
مرة الى الطبيعة ووصفها بأنها « تجربة أبدية فى امكانيات قوانينها »

Madden, Chauncey Wright, 87—91.

٥٩ -

٦٠ - نورتون - محاورات فلسفية ص ٦٩ - ٧٣ .

٦١ - نفس المرجع - ص ٦٣

٦٢ - تاير - رسائل .

٦٣ - نورتون - محاورات فلسفية ص ١٦ .

٦٤ - انظر صمويل شونجرمان : ليستر فرانك وارد ارسطو امريكا
(م ١٧ - فلسفة التقدم)

Samuel Chugerman, Lester Frank Ward : The American Aristotie —
Durham : Duke University Press 1939.

وقد خصص ريشار هو فستادر فصلا كاملا عن وارد في كتابه الداروينية الاجتماعية في الفكرة الأمريكية . وهو ما فعله أيضا هنري كوماجر في كتابه « العقل الأمريكي » : تفسير الفكر والشخصية الأمريكية منذ الثمانينات : Henry S. Commager : The American Mind : An Interpretation of American thought and character since the 1880's (New Haven : Yale University press, 1950).

ولكن جون ك . بيرنهام يقول ان هناك مبالغة في تقييم أهمية ونفوذ وارد .
انظر كتابه :

Lester Frank Ward in American thought

— ٦٥ —
Howard W. Odum, ed., American Masters of Social Science — port
Washington, N. Y. Henry Holt and Co. 1927).

٦٦ — بالإضافة الى هذه الكتابات نشر وارد قرابة ستمائة مقالة أخرى ثم جمعها كلها في كتابين ست مجلدات بعنوان « لمحات عن الكون » . ويكشف الكتاب عن اهتمام وارد الواسع فضيلا عن امكانياته الكبيرة . ويتضمن كتابات في الانثروبولوجيا والجيولوجيا والتاريخ الطبيعى والفلسفة والدين والتعليم والسياسة والاقتصاد وعلم الجنس .

٦٧ —
James Q. Dealy, Lester Frank Ward «In Odum ed., American Masters of Social science, 61.

٦٨ — ينزع التقدم العلمى الحق الى زيادة عدد الحقائق المعروفة ،
وخفض عدد المفاهيم الأساسية : انظر
Lester Ward, Dynamic Sociology N. Y. D. Appleton and Co. 1883.

— ٦٩ —

٧٠ — كان وارد من بين ناقدين آخرين كثيرين ممن لاحظوا ان فكرة سبنسر عن التوازن تتضمن منطقيا انتصارا يتناقض مع قانون الانطروبى . وبدلا من ان الكون التطورى عند سبنسر يتحرك متقدما نحو الكمال ، اذا به يتحرك قسرا الى موته ، نتيجة التبدد التدريجى لحرارة وطاقة المجموعة الشمسية . انظر

Cynthia Eagle Russett, the Concept of Equilibrium in American social thought — New Haven ; Yale University press, 1966).

٧١ — عندما مايز وارد بين التطور.التشوي وبين التطور الثاني ، فانه كان يوسع ملاحظة داروين القائلة : ان قوانين الانتخاب الطبيعي لها امكانية تطبيقية محدودة في حالة الانسان . انظر Darwin, the Descent of Man.

٧٢ — وارد — لحات عن الكون Ward, Glimpses of the Cosmos

٧٣ — النضافر Synergy او التفاعل معنى النشاط المنهجي المعنوي المنظم لكل قوى الطبيعة المتناقضة انظر . Ward, pure sociology.

٧٤ — وارد — علم الاجتماع الدينامي — النقطة الاساسية عند وارد في حديثه عن مسار تطور الحياة ، هي ان الحياة خاصة للمادة . — نفس المرجع .

٧٥ — نفس المرجع ص ٣٦٤ — ٣٦٥

٧٦ — نفس المرجع ج ١ ص ٣٥٦ .

٧٧ — نفس المرجع ج ٢ ص ٨١/٨١

٧٨ — نفس المرجع ج ١ ص ١٥ — ١٦

٧٩ — الحضارة نتاج نشاط كل البشر على مر كل العصور ونضالهم ضد البيئة وهزيمة الطبيعة شيئاً فشيئاً .

ليستر وارد — عالم الاجتماعى التطبيقى

L. Ward — Applied sociology (Boston, Ginn and Co. 1906). P. 132.

Ward — pure sociology P. 545. — ٨٠

Ward — Dynamic sociology II, 94 III, 157. — ٨١

٨٢ — نفس المرجع ص ١٢٨ — ١٢٩

٨٣ — نفس المرجع — ص ١٥٥ — ١٥٦ .

٨٤ — نفس المرجع ص ٦٣٢ — ٦٣٣

٨٥ — وارد — عالم الاجتماع التطبيقى .

— ٢٥٩ —

٨٦ - وارد - موجز علم الاجتماع ص ٢١٢ ، ٢١٣
Ward, Outlines of sociology.

وارد - العوامل النفسية للحضارة
Ward, the psychic factors of civilization Boston, Ginn & Co., 1893.

وارد - علم الاجتماع التطبيقي ص ٢٣١ - ٢٣٩

٨٧ - وارد - علم الاجتماع المحصن ص ٢٣١ - ٢٣٩
Ward -- pure sociology.

٨٨ - نفس المرجع - ص ١٧٥ .

الباب الرابع

١ - لن شاء الاطلاع على المزيد من حياة وليام جيمس في سببانه -
انظر
— F. O. Matthiessen, the James Family — N. Y. Alfred A. Knopf — 1947
— Ralph. Barton Perry ed. the thought and character of William James,
Boston, Little, Brown, 1935).
Gay Wilson Allen, William James, A Biography — N. Y. the viking
press, 1967.

٢ - بيرى - فكر وشخصية وليام جيمس .

٣ - وليام جيمس - ضروب الخبرة الدينية - دراسة في الطبعة
البشرية
W. James, the varieties of religious experience.

٤ - الاقتباس من - بيرى - فكر وشخصية جيمس ص ٢٢٢
٥ - جيمس - ضروب الخبرة الدينية - ص ١٣٨ - ١٣٩ ويكتب
جيمس ملاحظة في هامش الصفحة يلفت فيها الانتباه الى خبرة ابيه المماثلة .

٦ - نفس المرجع - ص ١٣٩

٧ - هنري جيمس - رسائل وليام جيمس
Henry James, the Letters of W. James — Boston, the Atlantic monthly
press, 1920.

٨ - بيرى - فكر وشخصية جيمس ص ١١

٩ - بول كونكين - البيوريتانيون والبرجمانيون :

مائى شخصيات امريكية بارزة .

Paul Conkin, Puritans and pragmatists : Eight Eminent American thinkers — N. Y. Dodd, Mead Co., 1968).

١٠ - الاقتباس من بيرى - فكر وشخصية جيمس . ص ٥٧ . فى
سالة الى اخيه هنرى . يتنبأ جيمس بان كتاب « البرجمانية » سيكون كتاب
لعصر ... شئ اشبه بالاصلاح البروتستانتى : نفس المرجع . ص ٥٣

١١ -

Philip Wiener, Evolution and the Founders of Pragmatism — Cambridge
Harvard University press, 1949.

١٢ - جيمس مبادئ علم النفس .

W. James, the principles of psychology N. Y. Henry Holt, 1890.

١٣ - نفس المرجع ٨ .

١٤ - نفس المرجع ٧٨

١٥ - نفس المرجع ١٣٨ - ١٣٩ .

١٦ - نفس المرجع ٢٨٨ - ٢٨٩ .

١٧ - W. James, What the will effects; scribner's 3 — 1888.

١٨ - جيمس - مبادئ علم النفس ج ١ ص ١٤١ .

١٩ - نفس المرجع ٢٤٦ .

٢٠ - نفس المرجع ٢٣٥ .

٢١ - نفس المرجع ٢٤٣ - اكد جيمس انه ليست هناك انطباعات حسية
مما يورى من النوع الذى ا تخلفه لوك وهيوم والتجريبين البريطانيين كوحدة
ساستية للتخبرة ، وعلى الرغم من ان تبنية اللغة وفصلها بين النطاق الجوهرى
من النطاق العاير يدعمان فكرة ان كل احساس كيان منفصل ، الا ان الاتصال
لفسولوجى للشعور ينفى الانفصال الحسى . وقال جيمس : قد يكون هناك
فصل بين الموضوعات الخارجية ، ولكن ادراك انفصالها من بعضها هو ذاته
جزء من « شعور واحد مرجا ، او تيار واحد متصل » ان علم النفس القديم

الذى يقوم على اساس التراث الترابطى والقائل : ان الافكار والمدرجات هي تراكمات من كليات ذوية غير متغيرة ، تؤثر على لوحة بيضاء سالبة ، كسان فاصرا عن دراسة الدينامية الخفيفة للعقل . نفس المرجع ص ٢٤٣ - ٢٤٨ .

٢٢ - نفس المرجع ص ٤٦٥ .

٢٣ - لخص جيمس الباب الذى كتبه عن التصور الذهني على النحو التالي : ان هذه الوظيفة فى جملتها الخاصة بالتصور الذهني والتثبيت والامساك السريع بالمعاني ، ليس لها أهمية أو دلالة بمعزل عن حقيقة ان الذات المدركة كائن حي ، له اغراضه واهدافه الخاصة والجزئية : نفس المرجع ٤٨٢ .

٢٤ - نفس المرجع - ٦٣٤ . هنا يقتبس جيمس من مقاله ١٨٨١ « الفعل المتكسّن ومذهب التالية » .

٢٥ - نفس المرجع - ص ٥٥٩ - ٥٦٧ .

٢٦ - نفس المرجع ص ٥٧٢ .

٢٧ - نفس المرجع .

٢٨ - نفس المرجع ٥٧٣ .

٢٩ - نفس المرجع - ولكن من الواضح ان كتاب « مبادئ علم النفس » ترك الباب مفتوحا لاصحاء العقول ليحددوا بارادتهم نوع المستقبل الذى يرغبون فيه دون اى مظاهر ضعف نفسية مطلقة .

٣٠ كتاب جيمس « ارادة الاقتاد » مثل كل كتبه الاخرى مجموعة من مقالات سبق له نشرها .

٣١ - جيمس « رسائل Letters » ج ٢ ص ٢٥٩ .

٣٢ - وليام جيمس - البرجماتية - اسم جديد لاساليب قديمة فى التفكير James — pragmatism New York, Meridian Books 1955, P. 26 صدر اول مرة عام ١٩٠٧ وللاطلاع ان كتاب البرجماتية وكتاب « كون تمعدى » وكتاب : بعض مشكلات فى الفلسفة بدأت كلها بمعد من المقالات التى عرضت المشكلة بايجاز .

٢٣ - طرحها جيمس على النحو التالى : خلاصة القول : ان فكرة ان المصادفة الحقيقة والغموض قد يكونان قسمتين للعالم الواقعى ، هى فرض كامل لا يرقى اليه ادنى شك . فهذا هو العالم الوحيد الذى يمكن ان تكون به احكام اخلاقية انظر - وليام جيمس - ارادة الاعتقاد ومقالات اخرى فى الفلسفة العامة . James — the will to believe and other Essays — New York longmans, Green and Co. 1897 — 292 in Popular Philosophy

٣٤ - جيمس « البرجماتية » .

٢٥ - جيمس « ارادة الاعتقاد » ج ١٥٠

٣٦ - نفس المرجع - ص ١٥٨ .

٣٧ - جيمس - بحوث مختارة فى الفلسفة .

٣٨ - هناك مقالات عديدة كتبها وليام جيمس وتضمن هجماته ضد النزعة الامبريقية ونجدها فى كتابه البرجماتية ، وفى «مقالات فى النزعة الامبريقية الرأبوكالة » اما عن نقده لفكر راييت انظر : بحثه بعنوان « ضد العدمية Against Nihilism » وهو بحث لم ينشر وربما كتبه لقراءته امام اعضاء النادي الميتافيزيقى فى اوائل السبعينيات من القرن ١٩ . واعاد يبرى طبعه فى كتابه « فكر وشخصية وليام جيمس » .

٤٠ - يبرى - فكر وشخصية وليام جيمس ص ٤٩٧ .

٤١ - جيمس - ارادة الاعتقاد ص ١٠٩ .

٤٢ - نفس المرجع - ص ٥٤ - ٥٥ .

٤٣ - « يكاد المرء لا يصدق ان المشتغلين بالفلسفة ويعتبرون فلاسفة ، يدمون ان اى فلسفة يمكن بل ، وكانت بالفعل بناء تم دون الاستعانة سائى . اختيار شخصى او اعتقاد ذاتى او الهام . نفس المرجع ص ٩٣ .

٤٤ - نفس المرجع ١٣٠ .

٤٥ - جيمس البرجماتية ص ١٣٣ .

٤٦ - نفس المرجع ٥٨ .

- ٣٦٣ -

٤٧ - جيمس - ارادة الاعتقاد ص ١٥١ .

٤٨ - جيمس - البرجماتية ص ١٨٤ .

٤٩ - جيمس - ارادة الاعتقاد ص ١٧٨ .

٥٠ - نفس المرجع - ص ٢٢٦ .

٥١ - وليام جيمس - ذكريات ودراسات .

W. James, Memories and studies (Longmans Green and Co. 1924).

٥٢ - وليام جيمس - بعض مشكلات الفلسفة . ص ٣

٥٣ - جيمس - البرجماتية - ٢٥٥ .

٥٤ - نفس المرجع - ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

٥٥ - جيمس وبعض مشكلات الفلسفة ص ٢٢٢

٥٦ - نفس المرجع - ص ٢٢٠ .

٥٧ - نفس المرجع .

٥٨ - جيمس - البرجماتية ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

٥٩ - جيمس - مقالات من الايمان والأخلاق

W. James, Essays on Faith and Morals — N. Y. Longmans, Green and Co. 1943.

٦٠ - الاقتباس من لويدي موريس في كتابه وليام جيمس

Lloyd Morris, William James, the Message of a modern Mind (N. Y.

Charles Scribner's Sons 1950).

٦١ - من شاء الاطلاع على مزيد من آراء جيمس الاجتماعية ، انظر

دالف بارتون بيرى « فكر وشخصية وليام جيمس وكتاب موريس - وليام

جيمس - وكتاب روبرت بيزنر - اثني عشر ضد الامبراطورية - اعداد

الامبريالية .

Robert Beisner, Twelve Against Empire — The Anti-imperialists, 1898

— 1900 — New York — McGraw Hill, (1968).

٦٢ - جيمس - ذكريات ودراسات . ص ٢٨٦ .

٦٣ - جيمس - رسائل . ج ٢ - ص ٩٠ .

٦٤ - جيمس - ذكريات ودراسات ص ٢١٢ - ٢١٨

- ٢٦٤ -

الباب الخامس

- ١ - جون ديوى - شخصيات وأحداث .
J. Dewey, Characters and Events, ed. Joseph Ratner — New York ;
Henry Holt and Co. 1929 — II — 11
- ٢ - جون ديوى - دراسات فى النظرية المنطقية .
J. Dewey, Studies in Logical theory Chicago — University of Chicago —
press 1903.
خطاب ديوى ذكره والف بارتون بيرى فى كتابه « فكر . وشخصية جون
ديوى » .
- ٣ - الاقتباس من كتاب - بيرى - فكر وشخصية جيمس .
- ٤ - وليام جيمس - المقالات الكاملة
James : Collected Essays and Reviews — N. Y. Longmans Green 1920
- ٥ - ديوى - من النزعة المطلقة الى النزعة التجريبية .
J. Dewey : From Absolutism to Experimentalism» in G. Adams and Will-
iam Montague : Contemporary American Phil. — New York — The
Macmillan Co. 1930.
- ٦ - نفس المرجع ١٤
- ٧ - نفس المرجع ١٩ .
- ٨ - هناك دراسة حديثة من المجموعة المعينة بديوى .
انظر
Darnell Rucker, the Chicago Pragmatists — Minneapolis : Univers-
ity of Minnesota Press. 1960. .
- ٩ - الاقتباس من كتاب جين ديوى « ميزه جون ديوى » الوارد ضمن
كتاب
G. Schilpp ed. The Philosophy of J. Dewey — N. Y. The Tudor Publish-
ing Co. 1951.
- ١٠ - بشير مورتون هداستالى أن كتاب
Outlines M. White, the Origins of Dewey's instrumentalism — N. Y.
Columbia University press — 1943. انظر
هو آخر عمل مثالى سطره ديوى . انظر
- ٣٦٥ -

١١ - سيدنى هوک - جون ديوى فيلسوف العلم والحرية
S. Hook, John Dewey : philosopher of Science and Freedom, N. Y. The
Dial press 1950.

١٢ - هويت - اصول المذهب الادائى عند ديوى ص ١٨ .
Schilpp, philosophy of J. Dewey. - ١٣
ولكن ديوى كان يشعر ان كتاب « مبادئ » يحمل شحنة اكثر مما ظن جيمس
وعندما انتقد جيمس مدرسة شيكاغو لاغفالها الأبعاد النفسية للبرجماتية ،
رد ديوى بأن أوضح كيف غطى كتاب « مبادئ » هذا المجال . فقد كتب
رسالة الى جيمس عام ١٩٠٢ قال فيها : « أفكر جديدا فى بعض الأحيان بأن
أقوم بعملية حصر لكل النقاط التى تضمنتها مذهبك فى علم النفس وتمثل
الجانب الأدنى لمنطق وأخلاق وميتافيزيقا برجماتية . الاقتباس من كتابه
يبرى - فكر وشخصية جيمس .

١٤ - جيمس - ذكريات ودراسات - ص ١٩٢٤ .

١٥ - جيمس - ارادة الاعتقاد ص ٢٤

١٦ - ديوى - تجديد الفلسفة
J. Dewey, Reconstruction in philosophy — 1920 Boston, Beacon press,
1948.

١٧ - ديوى - البحث عن اليقين دراسة فى علاقة المعرفة بالسلك .
J. Dewey : The Quest for Certainty : A Study of the Relation of Know-
ledge and action — Minton, Balch. 1929.

١٨ - د . ج . ديوى - أثر داروين على الفلسفة
J. Dewey : The influence of Darwin on Philosophy — N. Y. Henry.
Holt.

١٩ - ديوى - الطبيعة البشرية والسلوك .
J. Dewey — Human Nature and Conduct 1922. N. Y. The Modern Lib-
rary, 1929.

٢٠ - جون ديوى - الذكاء فى العالم الحديث
J. Dewey, intelligence in the Modern World, ed., J. Ratner, N. Y. the
Modern Library 1939 — 353.

٢١ - ديوى - تجديد الفلسفة ص ٣٢ - ٣٣ .

٢٢ - نفس المرجع ص ١٣ .

٢٣ - نفس المرجع - ص ٤٠ - ٤١ .

- ٢٦٦ -

٢٤ - ديوى - اثر داروين - ص ٢٨٧ .

٢٥ - ديوى « الزمان والفردية » دراسة وردت ضمن كتاب اشترك فى تأليفه واحداه

Daniel Webster Hering et., al., Time and its Mysteries N. Y. New York University Press, 1940.

٢٦ - ديوى - تجديد الفلسفة - ٨٢ .

٢٧ - ديوى - اثر داروين ص ٢٢١ .

٢٨ - ديوى - مقالات فى المنطق التجريبي
Essays In Experimental Logic — Chicago — University of Chicago press
1916.

لم يكن ديوى دائما حريصا على التمييز بين الثورة الامبريقية او التجريبية الاولى ، وبين الثورة التجريبية الثانية . ولكن القراءة الفاحصة لكتبي : اثر داروين وتجديد الفلسفة ، تكشف عن خط التمييز فى ذهنه . وقد صرح ببناء هلى تصويره هذا بقوله : « اننا اذا ما تحدثنا على اساس فكرى ، سنجد ان كل القرون التى مضت ابتداء من القرن الرابع عشر هى المعصور الوسطى » . وكانت الدارونية هى اعلان النهاية لها . انظر ديوى « اثر داروين » ص ٦٠ .

٢٩ - ديوى - تجديد الفلسفة - المقدمة .

٣٠ - ديوى - الفلسفة والحضارة .

J. Dewey ; Philosophy and Civilization — N. Y. Minton, Balch and co., 1931 — P. 324.

لب الازمة هو الفشل فى تطبيق العلم على كل مجالات الخبرة : « وهنا يكمن العمل التجديدي اللازم ان تؤدى الفلسفة . انه ضرورى ضمانا لنمو وتطور البحث فى شئون البشر وبالتالي فى الأخلاق . اذ لا بد وأن يتم فى هذه المجالات ما قام به الفلاسفة خلال القرون الاخيرة من اجل دعم البحث العلمى فى الظروف الطبيعية والعضوية وجوانب الحياة البشرية ... وبهذا المعنى فان التجديد المطلوب لن يكون اقل من العمل على تطوير وصياغة وانتاج بالمعنى الحرفى للكلمة - الادوات العقلية التى ستوجه باطراف البحث فى الحقائق البشرية العميقة - اى الاخلاقية - للموقف الراهن : « انظر ديوى - تجديد الفلسفة - المقدمة .

٣١ - ديوى - الديمقراطية والتعليم -

J. Dewey — Democracy and Education 1916 — the Macmillan Co.
1961) 329.

٢٢ - أفضل مثل على استراتيجية ديوى نجده فى رده على نقاده
والذى ضمنه بحثه « الخبرة والمعرفة والقيمة » ضمن كتاب
Schilpp, ed., philosophy of John Dewey.

٢٣ - نفس المرجع - ص ٥٢٤ .

٢٤ - ديوى - تجديد الفلسفة ص ٨٧ .

٢٥ - ديوى - الديمقراطية والتعليم - ص ٣١٣ .

٣٦ - ديوى - مشكلات البشر
J. Dewey ; the Problems of Men - N. Y. the philosophical Library. 1946

٣٧ - ديوى - البحث عن اليقين
Dewey - The Quest for Certainty 245.

على الرغم من أن ديوى لم يذكر أى شيء عن ليستر وارد إلا أن تفسيره
للتاريخ ، ولوظيفة الذكاء ، موازية بصورة تثير الدهشة لتصور وارد لكيفية
ظهور التطور الفانى من التطور النشئى . .

٣٨ - أنا هنا أعيد صياغة الكلام بلغة ديوى كما جاءت فى رسالة
منه الى جيمس بتاريخ ٢٧ مارس ١٩٠٣ ، والتي يصف فيها كل مقالاته التى
كتبها فى بداية حياته الفكرية ، بأنها كلها « تعود الى عدد معين من الافكار
ومن نشاط الحياة ، ومن النمو والتكيف ، والتي تتضمن مفاهيم غالية
ودينامية أكثر مما تتضمن مفاهيم انطولوجية واستاتيكية » - الاقتباس
من يبرى - فكر وشخصية جيمس . ص ٥٢٢ .

٣٩ - ديوى « حاجتنا الى الشفاء من امراضنا الفلسفية .
J. Dewey : The Need for a Recovery of Philosophy : in J. Dewey et. al.,
Creative Intelligence : Essays in the pragmatic Attitude, (N. Y. Henry
Holt and San 1917).

٤٠ - ديوى - كيف نفكر
Dewey, How We Think (Boston, D. C. Health and Co. 1910.

٤١ - ديوى - المنطق - نظرية البحث :
J. Dewey : Logic, the theory of inquiry (N. Y. Henry Holt and Co. 1938

٤٢ - ديوى مقالات فى المنطق التجريبي . ص ٢٢

٤٣ - ديوى - اثر داروين - ص ٢٢٣ .

٤٤ - ديوى - المنطق - ص ١٠٨ .

- ٢٦٨ -

٤٥ - أدوين - بيرت : جوهر أسلوب ديوى فى التفكير
Edwin A. Burt ; «The Core Dewey's Way of Thinking : Journal of ph.

يونيو ١٩٦٠ .

٤٦ - ديوى - الفلسفة والحضارة - ص ١٣٣ .

٤٧ - ديوى - مقالات فى النطق التجريبى . ص ١٣٣ .

٤٨ - ديوى - « عقيدة مشتركة »

J. Dewey, A Common Faith — New Haven, Yale University Press, 1934.

٤٩ - « ديوى : موجز نظرية نقدية من الاخلاق »

Dewey, Outlines of a Critical theory of Ethics — An Arbor : Register
publishing Co. 1891 —

٥٠ -

J. Dewey and James H. Tufts. Ethics — N. Y. Henry Holt and Co.
1932 — 311 — 312.

٥١ - ديوى - علم الاخلاق

J. Dewey ; Ethics, N. Y. Henry Holt and Co. 1908 — 421.

٥٢ - ديوى - الديمقراطية والتعليم . ص ٢٤٣ .

٥٣ - شياپ Schilpp - فلسفة جون ديوى ص ٥٩٤

٥٤ - ديوى - علم الاخلاق - ٨٥

٥٥ - ديوى - التعليم اليوم .

J. Dewey — Education today — Joseph Ratner ed. (N. Y. G. P. Putnam's
Sons 1940) P. 355.

٥٦ - ديوى - الجمهور ومشاكله

J. Dewey, the Public and its Problems. — N. Y. Henry Holt and Co.
1927) 87.

٥٧ - ديوى - الديمقراطية والتعليم - ص ٩٩

٥٨ - ديوى - النزعة الفردية قديما وحديثا

J. Dewey, individualism, Old and New, 1929 — Capricorn Books, 1962
— P. 77

٥٩ - ديوى - الفلسفة والحضارة - ص ٢٨١ .

٦٠ - ديوى - الاخلاق - من ٧٥ - ٧٦ .

- ٣٦٩ -

٦١ - ديوى - الجمهور ومشكلاته . ص ٦٩ . اهتم ديوى بمشكلة النزعة الفردية التقليدية وأكادها الاجتماعية حتى قبل أن يقرأ كتاب جيمس « مبادئ علم النفس » وقبل أن يصل الى تركيبته الخاصة عن الخبرة . وكتب عام ١٩٣٠ يقول : انه وقتما كان لا يزال طالبا بجامعة فرمونت فى سبعينات القرن التاسع عشر ، تأثر كثيرا بفكره أوجست كونت عن الطبيعة المفككة للثقافة الغربية الحديثة، والتي ردها الى «نزعة فردية» غير متكاملة ، كما تأثر بفكرته ايضا من مركب للعلم يمثل منهجا بنظم الحياة الاجتماعية . انظر ديوى « من النزعة المطلقة الى التجريبية » - ص ٢٠ .

٦٢ - ديوى - علم الأخلاق ص ٧٣ .

٦٣ - ديوى - الليبرالية والنشاط الاجتماعى .
J. Dewey, Liberalism and Social Action — 1935 — Capricorn Books
1963.

٦٤ -
Adams and Montague — Contemporary American philosophy P. 23

- ٦٥ - ديوى - الديمقراطية والتعليم ص ٣٣١ - ٣٨٣ .
- ٦٦ - نفس المرجع - ص ٥١ .
- ٦٧ - نفس المرجع - وكتاب التعليم اليوم ص ١٨ - ١٩ .
- ٦٩ - نفس المرجع ص ٤٥
- ٧٠ - ديوى - الطبيعة البشرية والسلوك - ص ١٠٥ .
- ٧١ - ديوى - التعليم اليوم - ص ٣٩٢ .
- ٧٢ - ديوى - الديمقراطية والتعليم ص ٩٧ .
- ٧٣ - ديوى - التعليم اليوم - ص ٩٧ .
- ٧٤ - ديوى - الجمهور ومشكلاته - ص ١٣١
- ٧٥ - ديوى - الحرية والثقافة - ص ١٢٣ - ١٢٤
- ٧٦ - ديوى وافتس - علم الأخلاق ص ٣٧٣ .
- ٧٧ - نفس المرجع - ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .
- ٧٨ - ديوى - الفلسفة والحضارة - ص ٣١٨ ، ٣٢٤ .
- ٧٩ - ديوى - الطبيعة البشرية والسلوك - ص ٦٥ - ٦٦

٨٠ - قال ديوى : « لا يمكن الحكم على التقدم ، بالإشارة الى قيمة خالدة مفارقة ، بل بالإشارة الى النجاح فى تحقيق هدف منظور ، وتلبية احتياجات وشروط موقف بلدانه » . انظر
Dewey — *Essays in Experimental Logic*, 387.

٨١ - ديوى - مشكلات البشر ص ٤٧ .

٨٢ - ديوى - التعليم اليوم - ص ٣٣٩ .

٨٣ - ديوى - مشكلات البشر ص ١٥٧ .

٨٤ - ديوى - علم الاخلاق - ص ٤٧٤ .

٨٥ - ابلغ تصوير لفكرة التقدم قدمها ديوى هو ما ورد فى مقالة له عنوانها « التقدم » ظهرت لأول مرة فى مجلة
International Journal of Ethics

عام ١٩١٦ ثم أعيد طبعها فى كتاب « شخصيات واحداث » .

٨٦ - نفس المرجع ص ٨٢٠ .

٨٧ - ديوى : The Need for a recovery of philosophy. 12

٨٨ - ديوى - الديمقراطية والتعليم - ص ٨٧ .

٨٩ - ديوى - الخبرة والتعليم
Dewey — *Experience and Education* — The Macmillan Co. 1938, 26.

٩٠ - ديوى - الديمقراطية والتعليم - ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

٩١ - التقدم فى كتاب راتنر « شخصيات واحداث » ص ٢/٢ ص ٨٢٣ .

٩٢ - ديوى الطبيعة البشرية والسلوك ص ٢٨٧ .

٩٣ - ديوى « الزمان والفردية » - ص ١٠٧ .

٩٤ - ديوى - تجديد الفلسفة - المقدمة .

٩٥ - ديوى - المدرسة والمجتمع -
Dewey — *The School and Society* — University of Chicago press, 1915—
P. 157.

٩٦ - المنطق ص ٢٣٩ . وانظر ايضا صفحات ٢٣٠ - ٢٣٩ بشأن ملاحظات ديوى على التاريخ كمشروع ادائى .

٩٧ - ديوى - تجديد الفلسفة - ص ٩٤ - ٩٥ .

٩٨ - ديوى - مشكلات البشر - ص ٦٠ .

- ٢٧١ -

- ٩٩ - ديوى - الحرية والثقافة - ص ٨٤ .
- ١٠٠ - ديوى - الجمهور ومشكلاته - ص ٢٠٢ .
- ١٠١ - ديوى - النزعة الفردية قديما وحديثا ص ١٧ .
- ١٠٢ - ديوى - الحرية والثقافة - ص ٩٨ .
- ١٠٣ - نفس المرجع - ص ٨٨ - يستخدم ديوى مصطلحات جيمس .
- ١٠٤ - ديوى - علم الاخلاق ص ٤٨٤ .
- ١٠٥ - ديوى - الحرية والثقافة ١٠١ .
- ١٠٦ - ديوى - الليبرالية والنشاط الاجتماعى ص ٨٢ .
- ١٠٧ - ديوى - المنطق - ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

الباب السادس

١ - شارلس بيرد - السياسة
Charles Beard Politics — N. Y. Columbia University press, 1908 — P. 6

٢ -
Charles Beard, «Henry Adams» New Republic 22 March 31 — (1920).

٣ - أكثر الدراسات تفصيلا عن شباب بيرد هي دراسة
Paul Schmunk "Charles Austin Beard, A Free spirit, 1870 — 1919"

وهناك دراسات أخرى مفيدة للغاية عن حياة بيرد مثل كتاب ماري بيرد
«نشأة شارلس بيرد» .

— Mary R. Beard, the Making of Charles Beard — Exposition press, 1955).

— Bernard C. Borning, the political and Social thought of Charles Beard

— Richard Hofstadter, the progressive Historians : Turner, Beard, par-
rington N. Y. Vintage Books, 1970.

٤ -
Clifton J. Philips, "The Indiana Education of Charles Beard
Indiana Magazine of History, June 1959,

٥ - أشادت مس آدامز فى مذكراتها الخاصة من حياتها الى انه فى
تسعينات القرن التاسع عشر بدا .. وكان الآمال المعقودة على الديمقراطية

مستحق. فوق التريية الانطيرية دون تربيتنا . انظر
Jane Addams, Twenty Years at Hull House — N. Y. New American Lib-
rary — 1960.

٩ - شارلس بيرد - « خطاب الاستقالة من جامعة كولومبيا - مجلة
School and Society

عدد ١٣ اكتوبر ١٩١٧ .

٧ - انظر مقالا بقلم هارولد كيركار وينويليه بايلوز ولكنز بنسوان
« بيرد ويكر ولجنة التحقيق فى قضية تروفسكى » المنشور فى مجلة
Quarterly American عدد شتاء ١٩٦١ .

- A

Cushing Strout, the pragmatic Revolt in American History : Carl
Becker and Charles Beard — New Haven : Yale University Press,
1958.

٩ - لفهم وتفسير هذا التأثير على بيرد انظر
Hugh I. Rogers : Charles Beard, the New Physics and Historical
Relativity" Historian (August 1968).

١٠ - « هنرى آدمز » ص ١٦٣ .

١١ - ميرل كوتلى : « معلم، عظيم » مجلة
Social Education اكتوبر ١٩٤٩ .

١٢ - بيل - شارلس بيرد ص ٣١٢ .

١٣ - بيرد - السياسة ص ١٢ .

بيرد - عرض كتاب « التاريخ السياسى لانجلترا » تأليف جورج آدمز
مجلة Political Science Quart. سبتمبر ١٩٠٦ .
لم يكن بيرد فى ذلك الوقت يمايز منهجيا بين التاريخ وبين السياسة .

١٤ - شارلس بيرد : تفسير اقتصادى لدستور الولايات المتحدة
Beard, An Economic Interpretation of the Constitution of the U. S. (the
Macmillan Co. 1913).

١٥ - شارلبي بيرد - عرض كتاب « التاريخ الاشتراكى من ٩ تمديدور
الى ١٨ برومير تأليف جبريل ديفيل - مجلة
Political Science Quart. عدد مارس ١٩٠٦ . وانظر ايضا كتاب « السياسة » تأليف بيرد ص ١٤ .

١٦ - بيرد . « العلوم السياسية فى البوابة » مجلة
New Republic عدد ١٧ نوفمبر ١٩١٧ .

١٧ - بيرد - « التعليم الملأى » مجلة Young Oxford

عدد أكتوبر ١٨٩٩ .

١٨ - شارلس بيرد - « دعوى الى مزيد من الضغط على الحجة
للخوئية » - محاضرات جلسات جمعية مدرسي التاريخ فى الولايات الوسطى
وميريلاند ١٩٠٨ .

١٩ - شارلس بيرد - عرض كتاب

Die Lehre Vom pouvoir Constituant by Egon Zweig

مجلة العلوم السياسية الريح سنوية عدد سبتمبر ١٩٠٩

٢٠ - بيرد - تفسير اقتصادى - ص ١٩ .

٢١ - بيرد - « الاناس الاقتصادى للسياسة » مجلة New Republic

عدد ٢٧ سبتمبر ١٩٢٢ .

Hofstadter, the progressive Historians, 182.

- ٢٢

American Quart. - ريتشارد هوفستادر - بيرد والدستور مجلة

أخر ١٩٥٠ .

- ٢٤

Charles Beard and James Harvey Robinson, The Development of Modern Europe (Boston, Ginn and Co. 1907):

٢٥ - بيرد - السياسة ص ٦

٢٦ - بيرد - تفسير اقتصادى ص ١٩ .

- ٢٧

Charles Beard, Economic Origin — of Jeffersonian Democracy — the Macmillan Co. 1915.

- ٢٨

Lee Benson, turner and Beard (Glencoe, Free press 1960).

٢٩ - قال إكاشنج ستروت « اذا رفض رؤية التاريخ كمقدمة لحكمها
اصبح العناية الالهية سواء بطريقة دينية او علمية ، فان تفسير الاقتصادى
سيظل فى صورة ترجمة علمانية له ولا شىء آخر . انظر
Strout, the pragmatic Revolt

٣٠ - شبارلس بيرد « فعالية التعليم من خلال العمل » مجلة
American Federationist .

يوليو ١٩٢٢ .

٢١ - شارلس بيرد - « إعادة تعبير اليابان عدد أكتوبر ١٩٢٣ من مجلة .
Review of Reviews

٢٢ - بيرد - البحوث المحلية فى الداخل والخارج - عدد مارس ١٩٢٥
Journal of Social Forces من مجلة

٢٣ - شارلس ومارى بيرد « نشأة الحضارة الأمريكية
The Rise of American Civilization (Macmillan Co. 1927) p. 443

يمكن ملاحظة التغير الذى طرأ على تفكير بيرد ، اذا ما قارنا المعالجة السطحية للأفكار فى كتابه « تفسير اقتصادى » بالمعالجة العميقة والاعتراف بأصالة دور الفكر فى كتاب « نشوء الحضارة » . مثال ذلك أن بيرد فى الكتاب الأخير يتحدث عن الثورة الأمريكية باعتبازا « تحولا اقتصاديا واجتماعيا وفكريا من الدرجة الأولى من حيث الأهمية - انها من أهم عوامل تشكيل العالم الحديث الذى تعلم فيه الإنسان كيف يصوغ حياته ليحقق أحلامه » . نفس المرجع ص ٢٩٦ . وقرب ختام الكتاب يشير الى أن كتابة التاريخ ذاتها قد تغيرت : « ان احتكار التاريخ السياسى يوشك ان ينتهى .. ان الحدود الضيقة للملكة كليو Clio تتسع لتشمل على تاريخ الطبقات المثقفة ودور الكدء فى دراما البشرية » . نفس المرجع - ص ٧١٤ .

٢٤ - نفس المرجع من المقدمة .

٢٥ - مقدمة شارلس بيرد لكتاب « فكرة التقدم » تأليف ه . ب . بيرى ١٩٢٢ .

٢٦ - بيرد - الأساس الاقتصادى للسياسة ص ١٢٨ - ١٢٩ .

٢٧ - بيرد - مكاسب جديدة فى الحكم . مجلة World Tomorrow عدد نوفمبر ١٩٢٧ .

٢٨ - شارلس بيرد - « تطور الفكر الاجتماعى والمؤسسات : الفردية والراسمالية » . دراسة فى موسوعة العلوم الاجتماعية التى اشرف عليها أ . ر . أ . سليجمان Seligman والفن جونسون Alma Johnson الناشر مكميلان ١٩٣٠ .

٢٩ - يمثل كتاب روجرز « شارلس بيرد » عونا هاما فى معالجة هذا التطور ويدحض زعم كاشنج ستروت من أن بيرد كان غير واع باتجاهات العلوم الطبيعية الحديثة فى العشرينات انظر
Strout : the pragmatic Revolt, 60

٣٠ - الاقتباس من كتاب روجرز « شارلس بيرد » ص ٥٢٧ - ٥٥١

١ - انظر هيام « التاريخ »
Highman «History» American Political

٢ - شارلس بيرد - « جوانب مجهولة في العلوم السياسية مدد
American Political Science Review - أبريل ١٩٤٨ من مجلة

الكتب الأخرى التي ذكرها بيرد هي كتاب
— Brooks Adams : Law of Civilization and Decay.
— Mannheim : ideology and utopia.
— Croce : History : its theory and practice.
— Vaihinger : the philosophy of «As if»

٣ - ارنست هوبسون « نطاق العلوم الطبيعية »
Earnest W. Hobson, the Domain of Natural Science (Cambridge Univ-
ersity press 1923).

٤ - شارلس بيرد - العلوم السياسية ضمن كتاب
Wilson Gee ed. Research in the Social Sciences — Macmillan 1929.

٥ - شارلس بيرد « وسكين وهذيان الألسنة » عدد ٥ أغسطس
Republic مجلة ١٩٣٦

٦ - شارلس بيرد « الكونجرس يحترق » عدد سبتمبر ١٩٣٢ مجلة
Yale Review

٧ - Charles Beard and G. H. Smith
The Open Door at Home — Macmillan 1934 — 15.

٨ - بيرد « وسكين وهذيان الألسنة - المرجع السابق ذكره .

٩ - بيرد وسميث « الباب المفتوح » ص ١٣٥ .

١٠ - بيرد - وسكين . ص ٣٧٠ .

١١ - شارلس بيرد : حدود تطبيق العلوم الاجتماعية كما تتضمنها
Social Forces الاجتماعات الاجتماعية الحديثة . عدد مايو ١٩٣٣ مجلة

١٢ - بيرد وسميث « الباب المفتوح » ص ١٩ - ٢٠ .

١٣ - شارلس بيرد - طبيعة العلوم الاجتماعية «
Beard : the Nature of the Social Sciences — Charles Scribner's Sons 1934
— P. 134.

١٤ - بيرد - حدود تطبيق العلم الاجتماعي . ص ٥٠٦ .

٥٥ - نفس المرجع .

٥٦ - بيرد سميث « الباب المفتوح » ص ١٥ .

Rushlights in Darkness — 577

٥٧ - بيرد

٥٨ - شارلس ومارى بيرد « الروح الأمريكية » دراسة فى فكرة

الحضارة فى أمريكا .

Charles and Mary Beard, the American Spirit : A Study of the idea of civilization in the U. S. (Collier Books, 1962).

صدر هذا الكتاب أول مرة عام ١٩٤٢ على أنه المجلد الرابع من كتاب

« نشأة الحضارة الأمريكية » .

٥٩ - بيرد - حدود تطبيق العلم الاجتماعى - ص ٥١ .

٦٠ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ١٢٥ .

ونجد نفس الصياغة فى كتاب بيرد « السياسة العامة والرفاهية

Beard, Public Policy and the General Welfare, N. Y. Farrar and Rinehart — 1941.

New Republic

٦١ - مثال ذلك ان كلمات المحرر بمجلة

دأبت خلال العشرينات على تأكيد ان « الإصلاح يجب ان يكون أكثر من مسألة

منهج تجريبى . واكد هريت كرولى عام ١٩٢٢ ان الليبرالية اذا شادت ان

يكون لها أى معنى شخصى أعمق ، فان عليها ان تتجاوز التكنولوجيا وتحقق

تجديدا روحيا فى المجتمع «جون - ديجينز» مغالطة مع الفاشية - الليبراليون

البرجمايون الأمريكيون وايطاليسا موسولينى « عدد يناير ١٩٦٦ مجلة
American Historical Review

٦٢ - شارلس بيرد - أسس لإعادة النظر فى التسجيل التاريخى .

النظرية والتطبيق فى الدراسة التاريخية : تقرير اللجنة الخاصة بالتسجيل

(New York, Social Science Research, Council, 1946) 6.

التاريخى

٦٣ - اشار هارى المار بارنيز الى آثار الأزمة التى يحدثنا عنها بيرد ،

وذلك فى عرضه لكتاب « طبيعة العلوم الاجتماعية » ١٩٣٤ - « الكتاب فى

مجموعة يتفق مع الاتجاه المتناقض نوعا ، والذى تلحظه فى الكتابات الأخيرة

للدكتور بيرد . فهو من ناحية عملى الى أقصى حد ، ويكشف عن دراية واسعة

بآداب التحليل والدراسات الاجتماعية المعاصرة . ولكنه من ناحية أخرى ،

نجد فى ملاحظاته النظرية ينزع الى التجريد الذى كان من أشد ناقديه فى

وقت ما . . حتى هيجل يتحدث منه بوجدان وعاطفة ، وقد كان ذات مرة

شيطان بيرد . انظر هارى المار بارنز Barnes فى عرضه
لكتاب « طبيعة العلوم الاجتماعية » تأليف بيرد وذلك فى عدد اكتوبر ١٩٣٤
American Historical Review من مجلة

٦٤ - الافتباس اورده بيرد فى مقاله « الزمن والتكنولوجيا والروح
الخلاقة فى العلوم السياسية » عدد فبراير ١٩٣٧ مجلة
American Political Science Review

٦٥ - شارلس بيرد « حوار بشأن الامور البشرية »
Discussion of Human Affairs — N. Y. Macmillan Co. 1936. P. 79.

٦٦ - بيرد - حدود تطبيق العلم الاجتماعى ص ٥٠٦ .

٦٧ - شارلس بيرد - السياسة القومية والحرب - عدد فبراير
Scribner's Magazine ١٩٣٥ من مجلة

٦٨ - شارلس بيرد - مؤرخ يبحث من النور - محاضر جلسات
جمعية معلمى التاريخ بالولايات الوسطى وميريلاند ١٩٣١ .

٦٩ - بيرد « حوار حول الشؤون البشرية ص ٧٥ .

٧٠ - نفس المرجع ص ١١٧ .

٧١ - شارلس بيرد - التاريخ المكتوب كعمل من اعمال الايمان - عدد
American Historical Review يناير ١٩٣٤ - مجلة

٧٢ - بيرد - حوار حول الشؤون البشرية - ص ٨٧ .

٧٣ - شارلس بيرد - هذا العلم النبيل - عدد اكتوبر ١٩٣٥ مجلة
American Historical Review

٧٤ - هارى ماركس : « ارض تحت اقدامنا - النزعة النسبية منذ
Journal of the History of ideas بيرد » عدد اكتوبر ١٩٥٣ من مجلة

٧٥ - شارلس بيرد والفرد فاجنس « تيارات الفكر فى التسجيل
التاريخى » عدد ابريل ١٩٣٧ مجلة
American Historical Review

٧٦ - بيرد « ذلك العلم الجميل » ص ٨٦ .

٧٧ - بيرد - طبيعة العلوم الاجتماعية « ص ٦٤ .

٧٨ - بيرد « العلوم السياسية » ص ٢٧٢ .

٧٩ - نفس المرجع .

٨ - بيرد وسميث - الباب المفتوح - ص ٢٢٨ - حين لمخض بيرد هذه العلاقة استخدم عبارات جيمس : « عندما نسعى الى تحديد ما كلن وما هو كائن ، فاننا لا نملك الا ان ننتقى الوقائع التي تبدو لنا وثيقة الصلة بالمشكلة المطروحة ، أى ما هو هام لصياغة النتائج ، وعندما تبدأ صياغة النتائج ، فاننا حتما نمزج الفكر بالاجراء العملى اننا نضع المعايير والغايات التي نراها مرغوبة ، ونصنع تأكيدا لارادة الاعتقاد وارادة الفعل . ولا ريب فى ان قوة ذلك التحديد ، وفعاليتها فى صنع التاريخ ، رهن بدرجة الدقة فى التنبؤ وبالرء على مسار الامور » . نفس المرجع ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

٨١ - التاريخ المكتوب كعمل من أعمال الايمان - عدد يناير ١٩٢٤
مجلة American Historical Review

٨٢ - استخدم بيرد التعريف الذى وضعه كيرت ريزلر Kurt Riezler للتاريخ بأنه « فلكار ومصالح تتطور دائما وابدا ، وتحدث على مدى الزمان . وهناك دلائل قوية على انه قرأ ريزلر من منظور امريكى . واستخدم بيرد عبارة ريزلر « الفكرة والمصلحة » للدلالة على نفس المعنى وبنفس الطريقة الذى تحدث بها جيمس عن « الكلمة » و « الفعل » ، ولم يكن هذا هو ما يقصده ريزلر الرومانسى الجديد على الإطلاق . انظر - بيرد وسميث : « الباب المفتوح » . ص ١٥٧ .

٨٣ - بيرد - طبعة العلوم الاجتماعية ص ٦١ .

٨٤ - بيرد « التاريخ المكتوب كعمل للايمان » ص ٢٢٦ .

٨٥ - بيرد « طبعة العلوم الاجتماعية - ص ٧١ .

٨٦ - بيرد - حوار حول الشؤون البشرية - ص ١١٤ .

٨٧ - بيرد - التاريخ المكتوب كعمل من أعمال الايمان - ص ٢٢٨
« مفهوم «الاطار المرجعى» الذى استخدمه بيرد مرارا فى الثلاثينات والاربعينات
أخذه من كروس Croce - انظر :
Nash Self-Education : In Historiography - P. 112 - 114.

٨٨ - بيرد - طبعة العلوم الاجتماعية - ص ١٩١

٨٩ -
Charles Beard, «American in Midpassage» in John Dewey and the promise of America. Columbus, Ohio progressive Education Association 1939
- P. 19.

٩٠ - بيرد - « التاريخ والعلوم الاجتماعية » عدد ١٧ أغسطس ١٩٢٥
Saturday Review of Literature
من صحيفة

- ٩١ - بيرد السياسة العامة ورفاهية المجتمع . ص ٨ .
- ٩٢ - شارلس بيرد « البحث عن المركز - عدد يناير ١٩٣٢ مجلة
Scribner's Magazine
- ٩٣ - شارلس بيرد « المهمة الملقاة على عاتقنا » عدد مايو ١٩٣٤ -
مجلة Social Studies
- ٩٤ - بيرد - طبعة العلوم الاجتماعية ص ٤٥ .
- ٩٥ - بيرد - السياسة العامة ورفاهية المجتمع - ص ٢٧ - ٢٨ .
- ٩٦ - بيرد -
Rushlights in Darkness
- ٩٧ - بيرد - البحث عن المركز - ص ٣ - ٤ .
- ٩٨ - بيرد - طبعة العلوم الاجتماعية - ص ٤٥ .
- ٩٩ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ٣٢ - ٣٣ .
- ١٠٠ - بيرد - بحث عن المركز - ص ٧ .
- ١٠١ - نفس المرجع .
- ١٠٢ - بيرد - الروح الأمريكية - ص ٤٦٢ .
- ١٠٣ - في نهاية الثلاثينات لم يقبل بيرد فقط الراى القائل : ان
الافكار قوة عليا حقيقية للتاريخ ، بل كان يقترب من الموقف القائل : ان
الافكار لها استقلال تاريخي معين ، ولا علاقة لها بمصالح محددة . انظر
العرض الذى قدمه بيرد لكتاب رالف جبريل وعنوانه « مسار الفسك
الديمقراطى الأمريكى : تاريخ فكرى منذ عام ١٨١٥ » . فى العدد ٤٦ اكتوبر
١٩٤٠ مجلة American Historical Review 1940.
- ١٠٤ - بيرد بحث عن المركز ص ٧ .
- ١٠٥ - بيرد - العالم كما أريده . ص ٣٣٤ .
- ١٠٦ -
Beard, Rushlights in Darkness
- شعوع فى الظلام ص ٥٧٨ .
- ١٠٧ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ١٥٢ .
- ١٠٨ - بيرد - البحث عن المركز - ص ٥ .
- ١٠٩ - وعد الحياة الأمريكية - ص ٣٥١ - ٣٥٢ .
- ١١٠ - بيرد - السياسة العامة ورفاهية المجتمع ص ٢٤ ، ٢٥ .

١١١ - شارلس بيرد - ميثاق العلوم الاجتماعية .
Ch. Beard, A Charter for the Social Sciences — Charles Scribner's Sons
1932.

١١٢ - شارلس بيرد « الجمهورية : محادثات عن الاسمي »
The Republic : Conversations on Fundamentals, 1943 — Viking press.
1962.

١١٣ - شارلس بيرد - نشوء الفكرة الديمقراطية في الولايات المتحدة
Survey Graphic
عدد ابريل ١٩٣٧ مجلة

١١٤ - بيرد - الجمهورية . ص ١٥ .

١١٥ - بيرد - نشوء الفكرة الديمقراطية - ص ٢٠٣ .

١١٦ - بيرد الروح الأمريكية خاصة الباب الحادي عشر .

١١٧ - نفس المرجع - ص ٧ ، ٥٨١ .

١١٨ - نفس المرجع - ص ٥٨٠ - ٥٨١ .

١١٩ - نفس المرجع - ص ١٣ .

١٢٠ - لحظ روبرت سكوثيم
ان كتاب الروح الأمريكية ، كان استجابة بيرد على تحديات النزعة الشمولية
واذا كان هذا صحيحا الا ان الازمة التي كان بيرد يصارع ضدها ، كانت
اوسع كثيرا من قضية النزعة الشمولية ولهذا اخذ مفهوم الحضارة عنده دلالة
اكبر كجزء من فكر بيرد في المرحلة الأخيرة : انظر
Robert Skotheim, American intellectual Histories and Historians
(princeton University press, 1966.

١٢١ - شارلس بيرد ووليام بيرد « التنين الأمريكي »
Charles Beard and William Beard, The American Leviathan — Macmillan
Co. 1930. P. 9.

١٢٢ - شارلس بيرد - أسطورة الفردية الأمريكية الصارمة
Charles Beard : the Myth of Rugged American Individualism (the
John Day Co., 1932 — P. 26.

١٢٣ - بيرد - التنين الأمريكي ص ٣ .

١٢٤ - بيل - شارلس بيرد
Beale — Ch. A. Beard P. 70, 121, 236.

١٢٥ - شارلس بيرد « تفسير اقتصادى للأسطول البحرى » عدد ٢٥
New Republic نوفمبر ١٩٣١ صحيفة

١٢٦ - Beard, A Memorandum on Social philosophy — P. 13.

وانظر أيضا « الروح الأمريكية » ص ٢٦٨ - ٤٦١ .

١٢٧ - بيرد الروح الأمريكية ص ٤٦١ .

١٢٨ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ١٤١ - ١٤٢

١٢٩ - شارلس بيرد - فجر النظم الاجتماعية عدد يناير ١٩٤٠ من
Living Age مجلة

١٣٠ - بيرد وسميث - الباب المفتوح ص ٢٠٥ .

١٣١ - Beard, A Memorandum on Social Philosophy, 10

١٣٢ - بيرد وسميث « الباب المفتوح » ص ٢٠٦ .

١٣٣ - بيرد - خطة خمسية لأمريكا - ص ٢ .

١٣٤ - بيرد - السياسة العامة ورفاهية المجتمع ص ٤٢ .

١٣٥ - بيرد - الروح الأمريكية ص ٥٨٠ .

١٣٦ - بيرد - البحث عن مركز - ص ٥ .

١٣٧ - شارلس بيرد - « الأمن الجماعى » عدد ٢ فبراير ١٩٢٨ من
New Republic مجلة

« اختيارنا فى السياسة الخارجية » عدد مارس ١٩٣٧ مجلة Events
كان رد فعل بيرد ازاء تجمع سحب الحرب فى أوروبا وآسيا ، انه دعا
الى اتباع سياسة قومية اساسها « الحضارة الأمريكية » او « النزعة القارية »
اى القاصرة على القارة الأمريكية ، والتي تؤمن بعقيدة محددة هى « لتجنب
الحرب العالمية الثانية ولنفكر فى شئوننا نحن ولنحرق بستاننا » . انظر
Charles and Mary Beard, America in Midpassage — Macmillan Co.,
1939

١٣٨ - بيرد - الروح الأمريكية - ص ٥٨٠ - ٥٨١ جدير بالذكر أن
تفسير بيرد لماركس فى الثلاثينات ، تركز أساسا على الطبيعة الحتمية فى
ديالكتيك ماركس . وقد يعترض بعض أشباع ماركس بأن بيرد اشتد فى
قسوته حين شرع فى تفسير النزعة الحتمية عند ماركس ، وان نقده فى كتاب
« الباب المفتوح » على سبيل المثال لم يضع فى الاعتبار أن الماركسيين بدورهم
يؤمنون بأن الناس صنعوا التاريخ .

Cushing Strout

١٣٩ - يقول كاشنج ستروت

وهو من أبرز من انتقدوا بيرد ، لقد أخفق بيرد في بيان المسؤوليات التي يتحملها المؤرخ حين يكف عن الزعم بأنه عالم . وبعد أن هدم بيرد الوضعية التاريخية جعل « حكم أحداث المستقبل » المعيار الوحيد لتقييم عمل المؤرخ ورأى ستروت أن هذا أكثر قليلا من المطالبة بإيمان أعمى . انظر

Strout, The Pragmatic Revolt

Lloyd Sorenson

واعترف كذلك ليلويد سورنسون بأن بيرد كان واعيا بكثير من المشكلات في كتابة التاريخ خلال الثلاثينات ، ولكنه استطرد قائلا : أن بيرد أخفق . . في صنع أى تحليل منهجي يبين طبيعة أزمة التسجيل التاريخي . انظر
Sorenson "Beard Historiographical thought".

والملاحظ أن كلا من ستروت وسورنسون لم يوليا فكرة الحضارة اهتماما كافيا ، يوضح دورها كصور إيجابي وإخلاقي برجماني في تفكير بيرد . ويؤكد جون و . وارد أن الزعم بأن بيرد جعل الأفكار مجرد ظواهر مصاحبة للتاريخ يعنى ببساطة أن من يقول هذا لم يقرأ كتابات بيرد الأخيرة . انظر
John W. Ward, Direction in «American Intellectual History» - American Quarterly — Winter 1966.

١٤٠ - بيرد وسميث - الباب المفتوح - ص ١٠٢ - ١١١

وبيرد - الروح الأمريكية - ص ٤٦١ - ٤٦٢ .

الباب السابع

١ - بيرد - العلوم السياسية ضمن كتاب باشراف

Wilson Gee — Research in the Social Science — (Macmillan Co., 1929) 287.

Howard K. Beale,

٢ - الاقتباس من كتاب

Charles Beard : An Appraisal — University of Kentucky peess, 1954) 7.

٣ - هنري آدمز - تعليم هنري آدمز

Henry Adams The Education of Henry Adams, (Boston, Houghton Mifflin, 1918)

٤ - ملفين ليون - الرمز والفترة عند هنري آدمز

Melvin Lyon, Symbol and idea in Henry Adams. (Lincoln : University of Nebraska press 1970).

٥ - آدمز - تعليم ص ٤٦٥ .

رقم الايداع ٧٨/٢٣٤٤

دار الطباعة الحديثة
٦ كنيسة الأرمن - أول شارع الجيش ت ٩٠٨٣١٨

